Penyunting: Hasyim Muhammad

ULŪM AL-QURĀN PROGRESIF

Hermeneutika Al-Qabd Wa Al-Bast Abdul Karim Soroush

Mutmainah

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

WALISONGO

SEMARANG – JAWA TENGAH

ULŪM AL-QURĀN PROGRESIF
Hermeneutika Al-Qabd wa Al-Bast Abdul Karim Soroush

Mutmainah

Rafi Sarana Perkasa

ULŪM AL-QURĀN PROGRESIF

MUTMAINAH

Penyunting: Hasyim Muhammad
viii + 193 + halaman, 14 x 21 cm

ISBN: 9786027969803

Diterbikan oleh:

Rafi Sarana Perkasa
Villa Ngaliyan Permai Blok E.9 Semarang 50185
ANGGOTA IKATAN PENERBIT INDONESIA (IKAPI)
Tahun 2022

Telp. +6224 7611825 HP. 081326101101
e-mail: rsp_rafi@yahoo.com

DAFTAR ISI

PEDOMAN TRANSLITERASI

Kepustusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K Nomor: 158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987

1. Konsonan

No	Arab	Latin		No	Arab	Latin
1	ا	-		16	ط	ṭ
2	ب	B		17	ظ	ẓ
3	ت	T		18	ع	
4	ث	ṡ		19	غ	g
5	ج	J		20	ف	f
6	ح	ḥ		21	ق	q
7	خ	Kh		22	ك	k
8	د	D		23	ل	l
9	ذ	Ż		24	م	m
10	ر	r		25	ن	n
11	ز	Z		26	و	w
12	س	S		27	ه	h
13	ش	Sy		28	ء	’
14	ص	ṣ		29	ي	y
15	ض	ḍ				

2. Vokal Pendek				**3. Vokal Panjang**		
.... َ = a	كَتَبَ	Kataba		...ا = ā	قَالَ	qāla
.... ِ = i	سُئِلَ	suila		اِيْ = ī	قِيْلَ	qīla
.... ُ = u	يَذْهَبُ	y a z \ habu		اُوْ = ū	يَقُوْلُ	yaqūlu
4. Diftong			**Catatan:**			
اَيْ = ai		Kaifa	Kata sandang [al-] pada bacaan syamsiyah atau qamariyyah ditulis [al-] secara konsisten supaya selaras dengan teks Arabnya.			
اَوْ = au		Ḥaula				
اُوْ = ū	يَقُوْلُ	yaqūlu				

KATA PENGANTAR

Alḥāmdulillahirabbilālamīn, puji dan syukur tidak terhingga penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT, atas rahmat, petunjuk serta pertolongannya, sehingga karya yang berjudul **"ULŪM AL-QURĀN PROGRESIF : HERMENEUTIKA Al-QABḌ WA AL-BASṬ ABDUL KARIM SOROUSH"** dapat penulis selesaikan. Shalawat dan salam selalu tercurah kepada Nabiyullah Muhammad saw, segenap keluarga, sahabat, serta orang-orang yang senantiasa tunduk dan patuh pada ajaran-Nya dengan berlandaskan Al-Qur`an dan Al-Sunnah.

Membicang *ulūm al-Qurān* di era kontemporer tidak bisa lepas dari teori-teori hermeneutika yang belakangan ini menjadi tren di kalangan pembaharu Muslim. Dimana *ulūm al-Qurān* selain produk pemikiran, ia juga merupakan perangkat untuk menggali makna yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Quran. Al-Quran yang hanya satu tetapi mampu menghasilkan begitu banyak penafsiran, pertanyaannya bagaimana perbedaan itu terjadi? Apakah karena *ulūm al-Qurān* yang digunakan berbeda atau karena perbedaan kepentingan dan hal-hal bersifat manusiawi lainnya?

Abdul Karim Soroush adalah salah satu pemikir Muslim Iran yang memberikan perhatian besar bagaimana perbedaan-perbedaan penafsiran ini bisa terjadi. Tafsir Al-Quran yang ditulis dengan pendekatan tasawuf akan berbeda dari tafsir yang dihasilkan dengan pendekatan falsafafi, adabi, fiqhi, ijtimai, isyari ataupun lainnya. Tidak jarang kemudian perbedaan tersebut menimbulkan ketegangan di antara umat Islam karena berebut klaim kebenaran. Dimana menurut Soroush akar permasalahannya adalah para ulama tidak tepat membedakan antara agama dan ilmu agama.

Teori hermeneutik *al-qabḍ wa al-basṭ* yang ditawarkan oleh Soroush ini seperti hendak mengingatkan kita akan adanya sisi kemanusian (*humanness)* dalam setiap ilmu pengetahuan termasuk pengetahuan keagamaan. Dalam setiap ilmu pengetahuan pasti dibangun di atas keterbatasan manusia dalam menangkap dan memahami apapun baik entitas di dalam ataupun di luar dirinya. Hal ini menyebabkan pengetahuan manusia akan mengalamai *al-qabḍ* (penyempitan) di satu sisi dan *al-basṭ* (perluasan) di sisi yang lain. Hal demikian juga terjadi pada bangunan keilmuan *ulūm al-Qurān*.

Menurut Soroush wajar jika *ulūm al-Qurān* sebagai sebuah produk pemikiran mengalami begitu banyak perbedaan, karena bagaimanapun setiap ulama mempunyai latar belakang yang berbeda-beda sehingga menghasilkan pemikiran yang berbeda pula. Teori *al-qabḍ wa al-basṭ* bekerja dalam koridor epistemologis dan hermeneutis selain mengungkap bagaimana terjadinya perbedaan dalam

bangunan nalar *ulūm al-Qurān* juga memproduksi wacana *ulūm al-Qurān* baru dengan melibatkan sisi *humanness* (kemanusian*).*

Buku ini merupakan hasil ikhtiyar penulis untuk mengkaji secara mendalam, bagaimana pemikiran Soroush tentang *ulūm al-Qurān* dan bagaimana *al-qabḍ wa al-basṭ* terjadi di dalamnya. Pada awalnya buku ini merupakan hasil penelitian penulis yang berbentuk tesis yang ditulis sebagai persyaratan untuk meraih gelar Magister Islmamis Studies di Pascasarjana UIN Walisongo Semarang. Dengan beberapa perubahan, *Alhamdulillah* akhirnya penulis bisa menghadirkan buku ini ke tangan para pembaca.

Penulis mengingat pengalaman dalam pelaksanaan penelitian dan penulisan buku ini sangatlah berharga. Proses yang tidak mudah namun begitu penting sebagai bagian proses pendewasaan penulis dalam bidang akademik. Banyak kritik dan masukan dari berbagai pihak yang turut berperan hingga karya ini dapat sampai ditangan para pembaca. Penulis hanya mampu mengucapkan banyak terimakasih kepada semua pihak yang telah banyak membantu terbitnya buku ini yang tidak bisa penulis sebutkan satu persatu.

Terimakasih penulis sampaikan khususnya kepada Bapak Hasyim Muhammad yang telah memberikan masukan, usulan penyempurnaan serta mempersiapkan pencetakan naskah buku ini. Semoga terbitnya buku ini tercatat sebagai amal baik bagi penulis dan semua pihak yang memberikan masukan.

Atas semua dukungan, terutama yang berupa nasehat dan saran untuk menuju kebaikan, penulis mengucapkan *jazākumullāhu khairal jazā,* semoga Allah SWT memberikan balasan yang lebih baik di sisi-Nya. Akhirnya, semoga buku ini mampu menjadi *wasilah* keberkahan dan kebermanfaatan secuil ilmu yang di dapatkan oleh penulis. Dan semoga karya tulis ini mampu memperkaya khazanah keilmuan dan bermanfaat bagi akademia pecinta kajian Ilmu Al-Quran dan Tafsir.

Semarang, 14 Januari 2022

Penulis

PENDAHULUAN

Sebagai kitab suci, al-Quran adalah sentral wacana bagi umat Muslim. Hasil berinteraksi dengan teks al-Quran, baik berupa penerjemahan, pembacaan ataupun penafsiran ayat-ayat al-Quran memproduksi wacana dan inspirasi yang tidak pernah habis, menjadi pilar-pilar peradaban Islam. Sehingga tidak berlebihan jika Nasr Hamid Abu Zaid menyebut peradaban Islam sebagai "peradaban teks" (*ḥaḍārah al-naṣṣ*).[1] Hukum-hukum serta nilai-nilai yang lahir dari teks al-Quran diaplikasikan dalam kehidupan bermasyarakat umat Islam. Dan sebaliknya, setiap menghadapi realita dan problematika selalu dicarikan rujukan teologisnya dalam teks al-Quran.

Komaruddin Hidayat menggambarkan dialog dengan al-Quran sebagai gerak sentripetal dan sentrifugal. Gerak sentripetal adalah dimana setiap pemikiran atau realita yang terjadi dalam tubuh umat Muslim selalu dicarikan rujukan teks al-Quran. Sedangkan gerakan sentrifugal adalah

1 Peradaban teks tidak berarti bahwa tekslah yang membangun peradaban. Tetapi dialektika manusia dengan realita sosio-kultural disatu sisi dan teks dipihak lain. Kemudian pemahaman dari keduanya saling bersinergi dan mempengaruhi dalam membangun peradaban.

berpijak dari teks-teks al-Quran yang kemudian mendorong reproduksi makna (pemikiran).[2]

Pada tataran praksis, para ulama-ulama pada berabad-abad lalu telah mewariskan bangunan *ulūm al-Qurān*[3] sebagai jalan untuk mengakses pesan-pesan Allah SWT yang terkandung dalam kalam-Nya.

Para pakar ulama tafsir mendefinisikan *ulūm al-Qurān* dalam dua konotasi; *pertama,* dalam pengertian *idhafi:* merujuk pada pengertian etimologinya merupakan segala ilmu yang berkaitan dengan al-Quran. Dengan demikian *ulūm al-Qurān* menjadi sangat luas dan sukar ditentukan batasannya. Nasharuddin Baidan berpendapat bahwa *ulūm al-Qurān* bisa mempunyai makna ganda yakni berkonotasi ilmu-ilmu Allah di dalam al-Quran dan ilmu-ilmu yang diperlukan bagi seorang mufasir dalam proses penafsiran ayat suci. *Kedua,* dalam pengertian sebagai disiplin ilmu yang mempunyai metode kaedah-kaedah tersendiri yang dari disiplin-disiplin ilmu lainnya. Disini *ulūm al-Quran* tidak lagi sebagai suatu ilmu yang tanpa batas, tapi justru berbatas tegas dengan kaedah dan metodologinya. Sehingga dalam pengertian kedua ia disebut juga sebagai ilmu tafsir.

Ulūm al-Qurān oleh peradaban Arab-Islam, dianggap sebagai ilmu dasar, atau ilmu induk. Kedudukan hegemonik teks Al-Quran dalam sistem kebudayaan Islam dituntut dapat memberikan interpretasi terhadap semua aspek tradisi,

2 Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama,* (Bandung: Mizan Media Utama, 2011), hal. 79.

3 Nasharuddin Baidan, 2000: 9-10, Nur al-Din Itr, 1993: 9, al-Zarqani, 1367 H: 23-27.

dalam pengertian bahwa setiap aspek dapat dikatakan sebagai satu tipe khusus dari interpretasi atau penafsiran terhadap teks tersebut. Oleh karena upaya melacak dasar-dasar dan faktor-faktor pembentuk ilmu-ilmu Al-Quran dari sudut pandang ini membutuhkan jerih payah tidak hanya seorang ilmuwan saja.[4]

Namun kenyataan yang dihadapi oleh para pemikir Muslim adalah bahwa *ulūm al-Qurān* terseok-seok mengikuti derasnya arus perubahan dalam modernitas. *Ulūm al-Qurān* yang merupakan kunci membuka pesan-pesan ilahiah justru mengalami kejumudan. Memasuki abad ke 13 M, ilmuwan-ilmuwan besar di dunia Islam semakin langka. Ini berdampak buruk bagi perkembangan ilmu pengetahuan di tubuh umat Islam. Walaupun muncul beberapa cerdik cendikia, namun kualitasnya sulit bisa dikatakan selevel dengan pendahulu mereka.[5] Jatuhnya Baghdad ke tangan tentara Mongol pada 1258 M menjadi tanda meredupnya budaya keilmuan umat Islam. Termasuk diantaranya adalah dalam bidang *ulūm al-Qurān*. Dikutip Baidan (2000) dari al-Zarqani bahwa kitab al-Suyuthi seakan-akan merupakan puncak dari perkembangan ilmu tafsir (*ulūm al-Qurān*) sebab setelah ia wafat pada permulaan abad kesepuluh Hijriah (911 H) upaya penulisan ilmu ini berhenti pula, sehingga seakan-akan kepergiannya mengakhiri perkembangan ilmu ini.

---

4 Nars Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Quran; Kritik Terhadap Ulum Al-Quran*, terj. Khoiron Nahdliyyin, cet.iv, Yogyakarta: LKiS, 2015), hal.12.

5 Muhyar Fanani, *Pudarnya Pesona Ilmu Agama,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hal.2.

Awal abad ke 19 M dunia Islam mulai mencoba untuk bangkit. Banyak muncul tokoh-tokoh Muslim yang muncul dengan pemikiran yang aktual dan siap menjadi poros perubahan. Charlez Kurzman dan kawan-kawan dalam bukunya *Modernist Islam 1840-1940: A Sourcebook* (2002) merangkum berbagai pemikiran tokoh yang muncul di berbagai belahan dunia. Diantaranya: Rifaat Rafi al-Tahtawi (1801-1873), Sayyid Ahmad Khan (1817-1898, Jamal al-Din al-Afghani (1838-1877), Muhammad Abduh (1849-1905), Ameer Ali (1849-1928), Muhammad Rasyid Rida (1865-1935), Muhammad Iqbal (1877-1938) Abu al-Kalam Azad (1888-1958) dan beberapa tokoh Indonesia, H.Agus Salim (1884-1954), Hasyim Asyari (1871-1947) dan Ahmad Dachlan (1872-1923). Meskipun demikian, Islam masih belum mampu mengejar derap langkah kemajuan Barat. Bahkan tahun 1967 kekalahan Arab dan koalisinya (baca: negara-negara Islam) dalam perang enam hari melawan Israel menunjukkan bahwa dunia Islam belum (sepenuhnya) bangkit. Kekalahan ini menyisakan pertanyaan apakah *turāṡ* yang telah berabad-abad dipegangi - yang *notabene* dibangun diatas ajaran al-Quran dan hadits — telah kehilangan kesaktiannya.

Menurut Parray (2013) pada pertengahan awal abad ke-20, ketika dunia Muslim baru saja lepas dari cengkeraman kolonialisme Eropa, umat Muslim menghadapi dua tantangan. Pertama, bagaimana memerintah suatu negara, dan kedua, bagaimana untuk menghadapi modernitas dan

berbagai permasalahan yang muncul karenanya. Dominasi imperalisme Barat atas negara-negara Islam bukan hanya memberikan pengaruh di bidang politik tetapi terjadinya pertemuan antara budaya Barat dan Timur menuntut umat Islam untuk segera mengambil sikap. Bisa dikatakan bahwa saat itu adalah masa transisi negara-negara Islam baik secara politis maupun kultural yang melatar belakangi munculnya pemikir-pemikir baru. Di Mesir muncul Hasan Hanafi dengan *al-yasar al-islām* dan Nasr Hamid Abu Zaid dengan *mafhūm al-naṣṣ,* Fazlur Rahman dengan *double movement* di Pakistan, Arkoun *strukturalisme lingusitic* di Aljazair, Muhammad Syahrur dengan *qirāah muāṣirah* di Syiria dan belakangan muncul tokoh *-post-revolution* di Iran Abdul Karim Soroush dengan *al-qabḍ wa al-basṭ.*

Soroush adalah salah satu pemikir Iran yang mendapat perhatian besar dari dunia international. Ia bahkan mendapat julukan "Luther of Islam" dan karyanya disamakan dengan Gadamer.[6] Tahun 2004 Soroush mendapatkan penghargaan Erasmus Prize[7] untuk kategori *Religion and Modernity,*

6 Soroush sendiri dalam wawancaranya dengan Sadri di *intelectual-authobiography* bukunya *Reason, Freedom, and Democracy in Islam* mengaku terkejut karena belakangan ia disamakan dengan Gadamer, padahal ia belum pernah membaca karya Gadamer. Abdul Karim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam,* ter. Mahmoud Sadri dan Ahmad Sadri, (New York: Oxford University Press, 2000), hal.7.

7 Erasmus Prize adalah penghargaan tahunan yang dianugerahkan oleh lembaga Yayasan Praemium Erasmianum kepada orang atau institusi yang telah membuat sumbangan yang luar biasa kepada budaya, masyarakat atau ilmu sosial dan di seluruh dunia. Penghargaan ini dinamai dari nama Desiderius Erasmus, seorang humanis Belanda dari masa Renaisans. Semenjak tahun

bersama dengan Ṣadiq al-Azm dan Fatema Mernisi. Dan juga terpilih sebagai salah satu dari 100 Most Influential People in the World oleh Time Magazine (2005).

Permasalahan utama yang mencuri perhatian Soroush dalam bidang penafsiran adalah bagaimana dengan teks yang sama bisa menghadirkan begitu banyak pemahaman. Penafsiran filosof, sufi dan faqih akan menghasilkan produk pemahaman yang berbeda-beda dan ajaran agama yang berbeda-beda pula. Menurutnya akar permasalah perbedaan bagi ulama tradisonalis dan reformis adalah karena tidak tepat membedakan antara agama dan ilmu agama.

"...*the missing link in the endeavors of the revivalist and reformers of the past is the disitnction between religion and religious knowledge. The failes to recognize religious knowledge as a variety of human knowledge. This neglect caused significant inconsistencies in their judgments and allowed the desired solution to slip through their fingers*".[8]

Dalam wawancaranya bersama Sadri di auto-biografi dalam karyanya *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdul Karim Soroush,* Soroush menyatakan bahwa kepekaannya akan adanya detail dan keruwetan perbedaan dalam intepretasi yang akhirnya membidani tesisnya tentang *al-qabḍ wa al-basṭ fi al-syarīah.*

Farough Jahanbakhsh dalam pendahuluan buku *The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity,*

2015 penerima penghargaan ini juga mendapatkan hadiah sejumlah €150.000 (diakses 22 Oktober 2016 dari http://wikipedia.org/wiki/Erasmus_Prize)

8 Soroush, *Reason, Freedom,* 30.

Contingency and Plurality in Religion mengatakan bahwa teori *al-qabḍ wa al-basṭ* adalah sebuah teori epistemologi dan hermeneutik memahami agama yang menjaga keutuhan dan sifat dasar manusia dari ilmu-ilmu keagamaan dan memperlakukannya sebagaimana bentuk pengetahuan yang lain. Sehingga akan menjadikannya mempunyai potensi untuk salah, berubah dan mempunyai hubungan timbal-balik dengan pengetahuan manusia.[9]

Dalam keniscayaan perubahan pemahaman manusia itulah teori Soroush *al-qabḍ wa al-basṭ* bekerja. Teori ini menilai ilmu keagamaan sebagai suatu cabang ilmu pengetahuan manusia, dan menganggap pemahaman kita tentang agama berevolusi bersama cabang-cabang ilmu pengetahuan manusia yang lainnya.[10]

Teori *al-qabḍ wa al-basṭ* menuntut sisi kemanusian (*humanness)* dalam setiap ilmu pengetahuan termasuk pengetahuan keagamaan. *Humannes* ini terlihat dari keterbatasan manusia dalam menangkap realita yang ada. Sehingga pengetahuannya di satu sisi mengalami *al-qabḍ* (penyempitan) dan disisi yang lain adalah *al-basṭ* (perluasan). Suatu sudut pandang tentang perkara tertentu pastinya akan menjauhkan sebagian informasi dan mendekatkan sebagian lainnya yang menjadikan pusat perhatiannya. Tugas pengetahuan pada mulanya adalah untuk menjawab

---

9 Abdul Karim Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion,* terj.Nilou Mobasser, London: Koninklijke Brill, 2009), hal.x.

10 Soroush, *Reason, Freadom,* 33.

kesulitan dan permasalahan, sehingga ia hanya akan berkembang pada sisi tertentu (yang ditanyakan), lebih banyak dari sisi lainnya (yang tidak ditanyakan).[11]

Kemudian pengetahuan manusia — yang selalu mengalami penyempitan dan perluasan — tentang entitas di luar dirinya saling terintegrasi. Pemahaman manusia terhadap agama tidak akan meninggalkan pengetahuannya tentang filsafat, alam, humaniora dan nilai-nilai, dan sebaliknya. Karena agama itu diam. Ia hanya akan berbicara hanya jika manusia mengajukan pertanyaan terhadapnya, dimana pertanyaan itu akan sesuai dengan kapasitas keilmuannya.[12]

Dengan kata lain dalam memahami agama mustahil seseorang akan berangkat dengan pikiran yang kosong. Pastilah ia telah membawa *presupposition* yang dibangun di atas pondasi tidak hanya ilmu keagamaan tetapi juga ilmu-ilmu yang lainnya : sains, filsafat, humaniora, ekonomi, politik, psikologi dan lainnya. Sisi inilah yang menjadikan Soroush disamakan dengan Gadamer.[13] Sedangkan perbedaan keduanya adalah bagi Soroush bukan hanya horizon pembaca dan teks — yang terikat oleh tradisi dan budaya — yang mempengaruhi pemahaman sebuah

---

11 Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, terj: Abdullah Ali, (Bandung: Penerbit Mizan, 2002), hal. 34.

12 Soroush, *Menggugat Otoritas,* 32.

13 Soroush, *Menggugat Otoritas,* 7; Banafsheh Madaninejad, *New Theology in Islamic Republic of Iran: Comparative Study between Abdolkarim Soroush and Mohsen Kadivar,* Disertasi, (Austin: The University of Texas, 2011), hal.46.

teks, tetapi juga ekspektasi penafsir terhadap teks. Jika itu adalah teks agama maka ekspektasi penafsir terhadap teks merupakan *extra-religious* yang mempengaruhi interpretasi teks.[14] Dengan demikian Soroush "nampak" lebih subjektivis dibandingkan Gadamer.

Dalam perkembangannya teori *al-qabḍ wa al-basṭ* diaplikasikan beberapa fokus kajian *ulūm al-Qurān.* Dengan menempatkan *ulūm al-Qurān* bukan sebagai sebuah alat untuk menafsirkan tetapi sebuah produk pemikiran. Walaupun demikian, karena *al-qabḍ wa al-basṭ* bekerja dalam koridor epistemologis dan hermeneutis sehingga pada akhirnya akan memberikan implikasi pada pemahaman.

Buku ini mencoba mengkaji secara mendalam, bagaimana pemikiran Soroush tentang *ulūm al-Qurān* yang menurutnya juga tidak akan lepas dari *al-qabḍ wa al-basṭ.* Di mana ada empat poin dalam *ulūm al-Qurān* yang menjadi perhatian Soroush. *Pertama,* proses pewahyuan. Bagi Soroush membicarakan proses pewahyuan tidak bisa lepas dari sejarah perjalanan kehidupan Nabi Muhammad Saw. Di mana pembacaannya menggunakan *al-qabḍ wa al-basṭ* terhadap sejarah Nabi menghasilkan *Basṭ al-Tajrubah al-Nabawi*. Soroush memandang bahwa pengetahuan, pengalaman dan spiritual manusia akan mengalami *al-qabḍ wa al-basṭ* termasuk Nabi. Dimana pengalaman kenabiannya

---

14 Syafaatun Almirzanah, "Abdol Karim Soroush: Interpretasi Terbuka Terhadap al-Quran", dalam *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Quran dan Hadis (Teori & Aplikasi),* ed. Syafaatun Almirzanah & Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2012), hal.222.

berkembang seiring dengan perkembangan kepribadiannya. Kepribadian nabi berkembang dari dua arah, internal (yaitu intelektual dan spiritual) , eksternal (kehidupan dan kondisi sosial dimana ia tinggal). Sehingga proses pewahyuan yang bergantung pada nabi, bukan sebaliknya.[15] Pewahyuanlah yang berada dibawah pengaruh Nabi, bukan Nabi yang berada dibawah pengaruh wahyu.[16] Jibril akan datang ketika di alam bawah sadar Nabi membutuhkan "petunjuk" dari Allah mengenai suatu masalah yang dihadapinya. Al-Quran diturunkan bertahap sesuai situasi yang dihadapkan Nabi. Ayat-ayat datang menyelesaikan masalah yang dihadapi Nabi. Disinilah pewahyuan mengikuti Nabi.

Soroush tidak menganggap Jibril sebagai sebuah oknum, namun ia adalah bagian internal dari diri Nabi. Wahyu datang kepada nabi berupa inspirasi. Sementara al-Quran adalah imterpretasi Nabi terhadap pesan ilahiah yang diterimanya berupa inspirasi. Sehingga boleh saja interpretasi Nabi mengenai masalah-masalah sosial atau ilmu al-Quran salah atau tidak sesuai dengan zaman kita sekarang ini.

Stressing-point Soroush adalah untuk menonjolkan historisitas dan *humanness* dari Nabi, sebagai bagian alamiah dari agama dengan memperlihatkan hubungan interaktif dari pengalaman Nabi dengan umatnya dan lingkungan sosialnya —sebagai perkembangan eksternal- di satu sisi, dan hubungan dialogis dari wahyu dengan perkembangan

15 Soroush, *The Expansion,* xxv.
16 Soroush, *The Expansion,*12.

inner personality dan *intelectual capability* Nabi —sebagai perkembangan internal- di sisi yang lainnya.[17] Kemudian perkembangan spiritual dan intelektual Nabi harus menjadi bagian dari konteks yang ikut mempengaruhi *wording of revelation.* Sehingga turut pula mempengaruhi interpretasi ayat-ayat al-Quran.

Kedua, asbāb al-nuzūl. Sebagai cabang dari *ulūm al-Qurān* yang membahas *context of revelation* (konteks pewahyuan). Menurut al-Zarkasyi *asbāb al-nuzūl* muncul kira-kira dua ratus tahun setelah wafatnya Rasullah SAW. Ilmu *asbāb al-nuzūl* yang pondasinya telah dibangun oleh para ulama klasik menunjukkan warisan kesadaran ilmiah yang luar biasa. Saat itu *asbāb al-nuzūl* telah menjadi piranti pemahaman kritik terhadap wacana yang dibawa teks al-Quran. Sehingga pemahaman yang dihasilkan tidaklah *taken for granted* terhadap bunyi teks (baca: ayat Al-Quran).

Dalam perkembangannya *ilm asbāb al-nuzūl* masih saja menjadi perdebatan di kalangan ulama. Kenyataan bahwa sebagian ayat-ayat al-Quran memuat dan atau dilatarbelakangi peristiwa temporal yang terjadi pada zaman Rasulullah, sehingga memunculkan dua pendapat, apakah *al-ibrah bi umūm al-lafż la bi khusus al-sabāb* atau *al-ibrah bi khusus al-sabāb la bi umūm al-lafż.* Selain itu, perbedaan juga sering terjadi tentang periwayatan hadits yang dijadikan sumber *asbāb al-nuzūl,* baik itu tentang kualitas periwayatan ataupun adanya beberapa riwayat yang menceritakan *asbāb al-nuzūl* yang berbeda dari ayat yang sama. Masalah lainnya

17 Soroush, *The Expansion,* xxvi.

disebabkan adanya ayat tidak mempunyai riwayat *asbāb al-nuzūl,* apakah ia harus ditafsirkan tanpa konteks? seorang ulama dari India, Syah Waliullah al-Dihlawi[18] dalam kitabnya *al-Fauz al-Kabīr fi Uṣūl al-Tafsīr* mengajukan konsep *asbāb al-nuzūl al-khāssah* untuk peristiwa tertentu yang melatarbelakangi turunnya suatu ayat dan *asbāb al-nuzūl al-ḥaqīqīyyah* untuk kondisi umum masyarakat di jazirah Arab pada masa Al-Quran diturunkan. Pendapat ini diteruskan oleh Fazlur Rahman dalam teori interpretasinya *double movement* yang mengajukan pemahaman terhadap konteks makro dan mikro. Konteks mikro adalah situasi sempit yang terjadi di lingkungan Nabi ketika Al-Quran diturunkan. Konteks makro adalah situasi yang terjadi dalam skala yang lebih luas, menyangkut masyarakat, agama dan adat istiadat Arabia pada saat datangnya Islam, khususnya di Makkah dan sekitarnya.[19]

18 Syah Waliullah al-Dihlawi mempunyai nama lengkap Syah Waliullah ibn Abd al-Rahim al-Dihlawi (w.1763 M) — beberapa sumber lain menyebutkan 1762 M. Ia adalah seorang tokoh yang garis keturunannya sampai kepada Umar ibn al-Khatab dari garis ayah dan sampai kepada Ali ibn Abi Thalib dari garis ibunya. Sumbangannya terhadap telaah sistematis al-Quran dan hadis, serta dalam metode pendekatan islam yang baru yaitu *tathbiq* (rekonsiliasi berbagai perbedaan). Selain itu dia adalah tokoh yang pertama berupaya menggabungkan sejarah para nabi secara sistematis dan menjelaskan bahwa aturan sosial yang diberikan para nabi itu dapat secara rasional diinterpretasikan sesuai dengan kebutuhan umat Islampada masanya masing-masing. Ia juga berupaya untuk mengintegrasikan beragam ilmu pengetahuan Islam. Hadis, fiqh, teologi, filsafat dan sufisme. Abd Ala, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal,* (Jakarta: Paramadina, 2003), hal.25-26.

19 Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Quran Fazlur Rahman,* (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), hal.59.

Pemahaman ayat al-Quran harus memperhatikan konteks sosio historis dan konteks kultural-linguistiknya. Sehingga mengerti *asbāb al-nuzūl* makro menjadi syarat utama dalam kontekstualisasi kandungan suatu ayat. Namun karena *asbāb al-nuzūl* mengedepankan historisitas, sehingga letak kualitas obyektivitas *asbāb al-nuzūl* makro sangat tergantung pada kemampuan akademik seorang peneliti sejarah dalam memeriksa data-data, menganalisanya dan melakukan generalisas-generalisasi.[20]

Dalam pembahasan *context of revelation* (konteks pewahyuan) dalam pemikiran Soroush terdapat konsep *accidental* dan *essential,* dimana Soroush tidak melakukan pemilahan antara konteks makro dan mikro. Justru yang menjadi perhatian Soroush adalah bagaimanakah kandungan *accidental* dan *essential* dari suatu ayat. *Essential* adalah inti atau spirit yang terkandung dalam ayat al-Quran. *Accidental* adalah berbagai unsur yang membungkus ayat al-Quran; bahasa dan budaya Arab, term, konsep, teori dan proposisi yang digunakan Nabi Muhammad dan peristiwa sejarah yang diceritakan dalam ayat al-Quran.

Ketiga, *muḥkam-mutasyābīh* bagi Soroush juga tidak lepas dari *al-qabḍ wa al-basṭ.* Permasalahan *muḥkam-mutasyābih* telah disebutkan dalam al-Quran dalam surat Ali Imron [3]: 7.[21] Secara pragmatis *muḥkam-mutasyābih*

20 Muammar Zayn Qadafy, *Buku Pintar Sababun Nuzul dari Mikro Hingga Makro: Sebuah Kajian Epistemologis,* Yogyakarta: Aznas Books, 2015), Hal. 275.

21 "Dialah yang menurunkan Al Kitab (Al Quran) kepada kamu. Di antara (isi) *nya* ada ayat-ayat yang *muḥkāmāt*, itulah pokok-

bisa diartikan sebagai ayat yang berimplikasi pasti (*non-ambigous*) dan tidak pasti (*ambigous*). Beberapa kalangan berpendapat bahwa huruf-huruf yang menjadi pembukaan surat itulah ayat-ayat *mutasyābihāt,* sedang lainnya *muḥkāmāt.* Sedangkan pendapat lain menyatakan bahwa hanya ayat-ayat mengenai praktek ibadah dan muamalah yang *muḥkāmāt.* Ada juga yang berpendapat bahwa hanya ayat-ayat *mansūkh* saja yang *mutasyābihāt* dan masih ada pendapat lainnya. Tidak ada perbedaan bahwa dalam al-Quran terdapat ayat-ayat *muḥkām-mutasyābih,* namun perbedaan itu muncul ketika menentukan ayat-ayat manakah yang *muḥkāmāt* dan manakah yang *mutasyābihāt.* Menurut Soroush perbedaan klasifikasi *muḥkām-mutasyābih* adalah problem epistemologi atau hermeneutik. Perbedaan menentukan keduanya sangat bergantung pada wacana penafsir. Label *muḥkām* dan *mutasyābih*-nya suatu ayat bukanlah ketetapan (*given*) dari Allah, melainkan *mufassir* yang menyematkannya. Karena al-Quran sendiri tidak pernah menunjukkan manakah ayat yang *muhkāmāt* dan manakah *mutasyābihāt*. Sejarah Islam justru menunjukkan bahwa setiap ayat al-Quran pernah diduga *mutasyābīhāt* dan ini juga menjadi bukti bahwa kesemuanya itu bertunas dari karakteristik interpretasi dan dari pengandaian para penafsirnya.[22]

pokok isi Al qur´an dan yang lain (ayat-ayat) *mutasyābihāt*" (QS: Ali Imran [3]: 7)

22 Abdul Karim Soroush, "Evolusi dan Devolusi Pengetahuan Keagamaan", *Wacana Islam Liberal; Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global,* ed.Charles Kurzman, terj.Bahrul Ulum & Heri Junaidi, (Jakarta: Paramadina, 2003), hal. 421.

Bagi Soroush setiap teks memiliki sisi-sisi *muḥkam-mutasyābih,* misalnya Bibel, puisi Rumi ataupun karya sastra lainnya. Semua teks mempunyai sisi yang ambigu dan non-ambigu. Bukanlah ontologi teks yang menentukan keambiguannya, tapi pemahaman pembaca yang menentukannya. Semua teks, khususnya yang diwahyukan, harus dipandang mengandung *muḥkamat dan mutasyābihāt* yang eksistensinya merupakan sebab dan efek yang nyata dari ekspansi dan kontraksi ilmu pengetahuan.

Keempat, makky-madany. Terdapat tiga pengertian perbedaan dalam mendefinisikan *makky-madany* di kalangan ulama; *pertama,* berdasarkan tempat turunnya ayat, bahwa *makky* adalah ayat yang turun di Mekkah dan sekitarnya. Sedangkan *madany* adalah surat yang turunnya di Madinah. *Kedua,* berdasarkan *mukhāṭab* atau masyarakat yang menjadi objek pembicaraan ayat. *Ketiga,* berdasarkan waktu turunnya ayat, bahwa *makky* adalah surat yang diturunkan sebelum hijrah Nabi. Sedangkan *madany* adalah surat yang diturunkan setelah hijrah Nabi.

Klasifikasi *makky-madany* dalam *ulūm al-Qurān* menunjukkan kesadaran atas historisitas ayat-ayat al-Quran dalam melakukan dialog dengan realita sosial yang melatarbelakanginya. Perbedaan penentuan *makky-madany* akan sangat berdampak pada penafsiran ayat jika *makky-madany* dipahami sebagai konteks makro. Kondisi umat Muslim dan juga Nabi sangat berbeda ketika berada di Mekkah sebelum hijrah dan di Madinah setelah hijrah.

Hal ini bisa dilihat dari karakter ayat-ayat yang turun di Makkah atau Madinah. Di Makkah orientasi Nabi adalah untuk menggerakan masyarakat, memperingatkan dan menyadarkan mereka. Karena kepentingan Nabi adalah untuk meruntuhkan dogma-dogma lama, sehingga ia disibukkan untuk menyampaikan ajaran dan menegakkan akidah. Sedangkan di Madinah adalah masa untuk melakukan rekonstruksi tatanan sosial -untuk mencapai misinya- menguatkan ajaran Islam. Sehingga yang dibutuhkan adalah undang-undang dan ayat-ayat panjang yang mencakup penjelasan-penjelasan ajaran Islam dan dialog dengan penduduk Madinah.[23]

Selama ini kriteria *makky-madany* hanya memperhatikan teks, konteks masyarakat saat itu dan tidak memperhatikan keadaan internal Nabi. Inilah yang dikritik oleh Soroush. Sehingga interpretasi dengan melibatkan *al-qabḍ wa al-basṭ* spritual dan pengalaman Nabi diharapkan bisa memahami kandungan ayat-ayat al-Quran secara komprehensif.

Pemikiran Soroush di atas memberikan warna berbeda dari wacana *ulūm al-Qurān* yang selama ini telah mapan. Soroush menempatkan pemikirannya ini sebagai anti-tesis dari *status quo* dan mewacanakan independensi-interpretasi bagi siapapun melalui *al-qabḍ wa al-basṭ*. Dengan teorinya itu seolah Soroush ingin menunjukkan "beginilah ilmu-ilmu agama dibangun". Sehingga tidak ada alasan untuk

23 Soroush, *The Expansion,* 11.

mentakdiskan suatu produk pemikiran apapun.

Pemikiran Soroush tidak muncul dalam ruang hampa. Ia adalah tokoh yang muncul pasca revolusi Iran dimana pemerintahan negaranya mengalami masa transisi dari monarki menuju teo-demokrasi.[24] Ayatullah Khoemaini sebagai pemimpin revolusi membentuk *wilāyah al-faqīh*[25]

24 Pemegang kekuasaan monarki terakhir di Iran adalah Dinasti Pahlevi. Raja pertamanya -Syah Riza Khan yang dilantik secara resmi sebagai raja pada tanggal 25 April 1926. Pemerintahan Syah Riza Khan berakhir pada 16 September 1941 dan digantikan putranya Muhammad Riza Pahlevi yang saat itu berusia 22 tahun. Dari awal ketika menjadi putra mahkota Muhammad Riza Pahlevi memang telah dipersiapkan ayahnya untuk melanjutkan misi weternisasi Iran. Menurutnya, kultur Iran lebih dekat dengan kultur Barat dibanding Arab dan Cina, karena Iran dan sebagian besar orang Eropa sama-sama keturunan Aria. Muhammad Anis, *Islam dan Demokrasi: Perspektif Wilāyah al-Faqīh,* (Bandung: Mizan, 2013), hal.110-113; Karena westernisasi yang dilakukannya dan juga sikap politik luar negeri yang tidak disetujui oleh para ulama dan juga rakyat, Muhammad Riza banyak mendapat perlawanan. Hingga pada bulan April 1953 ia dilengserkan dari kursi kekuasaannya oleh parlemen dengan usulan dari Mosadeq, Perdana Menteri Iran saat itu. Namun atas bantuan Amerika Serikat, pada 13 Agustus 1953 Syah Riza berhasil melakukan kudeta terhadap Mosadeq. Pasca tumbangnya pemerintahan Mosadeq, hubungan Muhammad Riza dengan Amerika semakin hangat. Amerika bahkan membantu Muhammad Riza membentuk tentara SAVAK untuk menjamin kekuasaannya. Hubungan kedua negara yang awalnya hanya konsesi minyak menjadi konfrontasi politik dan ideologis. Langkah-langkah modernisasi dan westernisasi serta intervensi Amerika dalam pemerintahannya Muhammad Riza menuai banyak protes. Mulai tahun 1977 banyak terjadi aksi demonstrasi dan menuntut mundurnya Muhammad Riza, hingga tahun 1979 pecah Revolusi Iran dibawah kepemimpinan Ayatullah Khomeni. Anis, *Islam dan* 138-143.

25 *Wilāyah al-faqīh* adalah bentuk demokrasi agama yang dianut oleh Iran. *Wilāyah al-faqīh* bisa disebut sebagai bentuk pemerintahan *theodemocracy* karena menyatukan legitimasi Tuhan

dengan tujuan menciptakan pemerintahan yang demokrasi, berdaulat dan mendengarkan suara rakyat. Namun yang terjadi justru sebaliknya.

Secara spesifik belum terdapat penelitian yang mengkaji pemikiran Soroush tentang *ulūm al-Qurān.* Namun telah ada beberapa penelitian yang mengkaji Soroush dan pemikirannya. *Pertama,* disertasi yang berjudul *New Theologi in the Islamic Republic of Iran: A Comparative Study between Abdolkarim Soroush and Mohsen Kadivar* yang ditulis Banafsheh Madanijad. Penelitian ini Madinejad mengkaji konsep teologi baru (*kalām al-jadīd)* yang diajukan oleh kedua tokoh Abdul Karim Soroush dan Mohsen Kadivar. Tema yang banyak dibahas dalam penelitian ini adalah mengenai *prophetic* (kenabian) dan wahyu (Al-Quran). Tapi dalam disertasinya ini Madanijad belum membahas wacana *ulum al-Quran* Soroush.

Kedua, tulisan Mahmoud Sadri, *Sacral Defense of Secularism: The Political Theologies of Soroush, Shabestari, and Kadivar*. Sadri membahas tentang bagaimana lewat pembaharuan teologi ketiga tokoh; Soroush, Shabestari dan Kadivar melakukan kritik terhadap negara yang terlalu "mensakralkan" agama dalam urusan kenegaraan. Sadri

(*divine legitimacy*) dengan hak politik rakyat. Yaitu presiden yang berkuasa dipilih rakyat, akan tetapi yang menentukan siapa saja yang berhak mencalonkan diri sebagai presiden adalah keputusan *wilāyah al-faqīh.* Konsep *wilāyah al-faqīh* pada dasarnya adalah merupakan kelanjutan dari konsep Imamah Syiah. Selain itu, konsep ini identik dengan pemikiran Khomeini...Sejak awal, Khomeini selalu menekankan bahwa agama tidak terpisah dari politik dengan segala dimensinya. Sebagaimana dikutip oleh Anis dari Eickelman (1998) dalam *Islam dan Demokrasi*, hal.46.

mengawali tulisan dengan menyatakan bahwa teologi politik pada abad 21 di Iran adalah keberlanjutan dari pemikiran para politisi tradisional Iran. Iran dijuluki sebagai negara asal teokrasi, sebagaimana Yunani dijuluki sebagai negara asal demokrasi. Tiga tokoh tersebut, dianggap Sadri mewakili tiga suara yang berbeda dalam wacana inovatif seputar sekularisme dalam teologi politik post revolusi di Iran. Dalam pandangan Sadri ada tiga kontribusi utama Soroush: *Pertama,* dalam bidang epistimologi dan sosiologi pengetahuan. Dalam bidang ini, Soroush menulis sebuah *magnum opus* berjudul *The Theoritical Contraction and Expansion of Sharia* (*al-qabḍ wa al-basṭ fi al-syarīah)* yang memuat ensiklopedi pengetahuan hukum, sejarah ide-idea, hermeneutik, epistemologi, filsafat ilmu dan sosiologi pengetahuan. *Kedua*, dalam bidang antropologi filosofis dan teori politik. Teori politik Soroush dimulai dengan kajian antropologi filosofis yang berfokus pada sifat asli manusia. Dalam memandang sifat manusia, agaknya soroush terpengaruh oleh Thomas Hobbes dan ide-ide tentang petani dalam konstitiusi hukum di Amerika. Manusia dipandang lemah dan mudah tergoda, bahkan mudah "hancur". Hal itu membuat manusia butuh pada bentuk pemerintah yang jelas dan waspada. Untuk memperhalus kepesimisannya terhadap sifat asli manusia, Soroush menggunakan ayat al-Quran, puisi-puisi Rumi dan Hafez mengenai kondisi manusia yang lemah. *Ketiga*, Etika dan Kritik sosial. Soroush termasuk salah satu kritikus sosial paling berani di zaman post-revolusi Iran. Dia memandang Iran sebagai masyarakat

yang berada dalam cengkraman kekecewaan. Ensiklopedi teologi politik yang ditulisnya adalah sebuah ekspresi dari keputus-asa-annya dari advokasi islam secara resmi yang dilakukan oleh pemerintah. Kekaguman Sadri pada Soroush dan sepak terjangnya dalam wacana teologi politik Islam, membuat Sadri menjuluki Soroush sebagai "Luther of Islam".

Ketiga, sebuah artikel dalam jurnal *Public Culture* yang diterbitkan oleh Duke University Press berjudul *Secularism, Hermeneutics, and Empiree Politics of Islamic Reformation* yang ditulis oleh Saba Mohmoud. Dalam tulisannya ini Mahmoud membahas pemikiran tiga tokoh yang dipandang oleh Barat sebagai sekuleris. Yaitu Abu Zaid, Soroush, dan Hasan Hanafi. Artikel ini membahas tentang hermeneutika ketiga tokoh tersebut tapi masih secara global. Sehingga penulis masih mempunyai ruang untuk melakukan riset terhadap kritik wacana Abdulkarim Soroush yang merupakan aplikasi dari teorinya *al-qabḍ wa al-basṭ* terhadap *ulūm al-Qurān.*

Keempat, artikel berjudul *Iranian Intellectuals on "Islam and Democracy" Compatibility: Views of Abdulkarim Soroush and Hasan Yousuf Eshkevary* yang ditulis oleh Tauseef Ahmad Parray dalam *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (In Asia)*. Sebagaimana tentang tulisan yang membahas tentang Abdul Karim Soroush banyak membahas pemikirannya dalm bidang politik. Tauseef menulis tentang demokrasi Islam dalam pemikiran Soroush dan Eshkevary. Soroush memang banyak memberikan sumbangan pemikiran dalam terjadinya revolusi Iran. Sehingga tidak

mengherankan jika para cendikiawan muslim banyak yang tertarik untuk membahas pandangannya tentang politik Islam. Tapi bagaimana metode yang digunakannya untuk membaca teks agama belum banyak membahasnya.

Kelima, Naqdu Naẓoriyyauti al-Qabḍ wa al-Basṭ yang ditulis Ahmad Waidziy. Kitab ini merupakan respon terhadap kitab Soroush yang berjudul *al-Qabḍ wa al-Basṭ fi al-Syarīah* yaitu karya Soroush yang berisi kritik-epistemologinya terhadap ilmu-ilmu keagamaan. Yang banyak dikritik al-Waidhi dalam karyanya ini adalah pemikiran Soroush yang menyamakan antara agama dengan teks agama, pemahaman teks agama dengan ilmu keagamaan dan ilmu keagamaan dan ilmu-ilmu sains. Sehingga buku ini sama sekali belum menyinggung penerapan *al-qabḍ wa al-basṭ* terhadap *ulum al-Quran*.

Keenam, Iranian Intellectual on "Islam and Democracy" Compatability: View of Abdulkarim *Soroush and Hasan Yousuf Eshkevari* yang ditulis oleh Tauseef Ahmad Parray dalam *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)*. Setelah lepasnya negara-negara Islam dari tangan penjajahan Barat, umat Islam mempunyai dua masalah serius yaitu bagaimana memimpin sebuah negara dan bagaimana menghadapi modernitas. Tokoh-tokoh pemikir muslim sibuk untuk mencari konsep demokrasi yang sesuai dan disisi lain memikirkan bagaimana memperlakukan warisan (*al-turāṡ*). Tulisan Parray ini membandingkan konsep demokrasi yang diwacanakan oleh Soroush dan oleh Eshkevari.

Buku ini mengumpulkan pemikiran *ulūm al-Qurān* Soroush yang tercecer di beberapa karyanya. Serta menganalisis bagaimana Soroush mengaplikasikan hermeneutika *al-qabḍ wa al-basṭ.* Di mana hasil dari aplikasi tersebut adalah bangunan *ulūm al-Qurān* progresif dan diharapkan mampu mengikuti perubahan zaman.[]

KONTEKS PERKEMBANGAN ULŪM AL-QURĀN

A. Ulūm al-Qurān Sebagai Produk Pemikiran

Istilah *ulūm al-Qurān* sekilas hampir sama dengan ilmu tafsir. Istilah ilmu tafsir akan langsung mengarah pada metodologi untuk menggali makna yang terkandung dalam al-Quran. Sementara *ulūm al-Qurān* mempunyai cakupan lebih luas dari metodologi menafsirkan ayat. Dalam *Manahil al-Irfān fi Ulūm al-Qurān* al-Zarqani menjelaskan definisi *ulūm al-Quran* secara *iḍāfīy* adalah ilmu-ilmu yang menunjukkan segala sesuatu yang berhubungan dengan al-Quran baik itu yang berupa diskripsi ataupun konfirmasi apa yang telah menjadi pilihannya untuk menunjukkan lafal ilmu dalam pengetahuan publik yang telah mapan. Sehingga ilmu-ilmu tersebut tidak bisa hanya berupa satu ilmu saja, tetapi harus berupa sekumpulan ilmu—ilmu yang digunakan dalam proses memahami al-Quran dan juga yang disandarkan kepadanya.

Nashrudin Baidan (2000) mengartikan *ulūm al-Qurān* adalah ilmu-ilmu Allah yang tertuang di dalam mushaf. Akan tetapi dalam prosesnya pemahamannya kemudian dibutuhkanilmu-ilmu lain, seperti: *asbāb al-nuzūl,* ilmu

qiraat, ilmu *muḥkam-mutasyābīh,* ilmu *munāsabāt,* ilmu *makky-madany* dan lain-lain. Karena banyak kajian ilmu yang dibahas itulah para ulama kemudian menggunakan lafal jamak dari *ilm* yaitu *ulūm.*

Sayyid Thanthawi (2013) berpendapat bahwa tema pokok *ulūm al-Qurān* adalah al-Quran itu sendiri dilihat dari berbagai macam aspek yakni uraian yang terkait dengan ayat dan surat al-Quran, *makky-madany, asbāb al-nuzūl* dan lain sebagainya.

Dengan demikian maka cakupan *ulūm al-Quran* menjadi sangat luas. Al-Zarkasyi (1957) dalam *al-Burhān fī Ulūm al-Qurān* mengatakan bahwa *ulūm al-Qurān* mempunyai makna yang tidak berbatas dan tidak berujung, hanya bisa dicapai sebatas kemampuan manusia saja. Menurut Abu Bakar ibn Arabi, sebagaimana yang dikutip oleh al-Zarkasyi, berpendapat bahwa jumlah *ulūm al-Qurān* adalah 77.450, dimana jumlah itu adalah hasil dari jumlah kosakata dalam al-Quran yang dikalikan empat, karena setiap kata dalam al-Quran mempunya empat dimensi; *ẓāhir, bāṭin, hadd dan maqṭa.* Karena cabang-cabang *ulūm al-Qurān* yang begitu banyak, kemudian Ibnu Arabi mengklasifikasikannya menjadi tidak; *al-tauḥīd, al-tażkīr. Al-tauhīd* adalah kajian *ulūm al-Qurān* yang membahas tentang pengetahuan-pengetahuan *ilahiah* beserta ciptaan, sifat, nama-nama dan perbuatan-Nya. *Al-tażkīr* adalah kajian *ulūm al-Qurān* yang membahas tentang janji dan ancaman (*al-wad wa al-waīd*), surga, neraka, dan sifat *ẓāhir*

dan *bāṭin* dan penjelasan hukum-hukum *taklifiy* seluruhnya dan penjelasan tentang manfaat dan *maḍārat*-nya serta perintah, larangan serta anjurannya.

Berkenaan dengan pemilahan kajian-kajian *ulūm al-Qurān* Aksin Wijaya (2009) mengutip dari Amin Khulli (2002) mengklasifikannya menjadi dua bagian: *pertama,* hal-hal "sekitar" al-Quran, *kedua,* hal-hal "seputar" al-Quran. Bagian *pertama* terbagi dua bagian. pertama khusus, yang mempunyai hubungan dekat dengan al-Quran dalam rentang sejarahnya yang panjang selama 23 tahun, pembahasan tentang *asbāb al-nuzūli*nya, pengumpulan dan pembukuannya, qiraahnya, berikut istilah-istilah yang berkembang sekitar abad keenam hijriah, yang dikenal dengan *ulūm al-Qurān* dan sebagainya; kedua umum yang mempunyai hubungan agak jauh dengan al-Quran. Kemudian yang umum ini terbagi lagi menjadi dua bagian: material dan maknawi, yakni segala sesuatu yang berhubungan dengan kehidupan dengan kehidupan masyarakat Arab. Bagian *kedua,* terbagi menjadi tiga bagian lagi: *pertama,* kosakata (*mufradāt);* ia menyangkut makna awal dan makna perkembangan, *kedua,* maknanya dalam al-Quran; *ketiga,* struktur (*tarkīb*), gramatika (*naḥwu*) dan retorika (*balāgah*).

Sedangkan Subhi Sholih (2000) dalam kitabnya *Mabāḥīṡ fī Ulūm al-Qurān* menempatkan *ulūm al-Quran* menjadi satu bab pembahasan tersendiri, terpisah dari bab *al-Qurān wa al-waḥyu* dan *tārīkh al-Qurān.* Bab *ulūm*

al-Qurān berisi tentang sejarah *ulūm al-Qurān*, *asbāb al-nuzūl, fawātih al-suwār,* ilmu *qirāah, nāsikh-mansūkh, rasm uṡmāni, makky-madany* dan *muḥkam-mutasyābih.* Kemudian Subhi Sholih menempatkan *al-tafsīr wa al-ijāz* pada bab berikutnya. Dari ini bisa disimpulkan bahwa yang dimasukkan dalam bab *ulūm al-Qurān* adalah yang ilmu-ilmu yang berhubungan dengan internal teks.

Dari berbagai perbedaan ulama dalam klasifikasi *ulūm al-Qurān* nampak sebagai produk pemikiran *ulūm al-Quran* tidak memiliki batasan konkret. *Ulūm al-Quran* tidak selalu berkaitan metode penafsiran atau pemaknaan teks. Bisa jadi ilmu-ilmu itu bukanlah metode penafsiran akan tetapi secara epistemologi mempengaruhi pemahaman terhadap teks. salah satunya adalah tentang pemahaman ontologi al-Quran. Pemahaman Nasr Hamid Abu Zaid bahwa al-Quran adalah *muntāj al-ṡaqafiy* akan mempengaruhi bagaimana ia memaknai teks al-Quran. Demikian juga kesimpulan Amin Khulli bahwa al-Quran adalah kitab sastra terbesar[26] juga mempengaruhi pemilihan pendekatan yang digunakan untuk mengungkap makna teks.

B. *Ulūm al-Qurān* Sebagai Ilmu Tafsir

Ulūm al-Qurān sebagai ilmu tafsir berarti telah menjadi sebuah disiplin ilmu yang tersendiri, yang mempunyai kaidah-kaidah untuk memaknai teks al-Quran. Dalam konteks ini, pengertian *ulūm al-Qurān* tidak lagi terbatas sebagai yang terkandung dalam istilah di atas, tetapi

26 Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi al-Quran Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis,* (Yogyakarta: LKiS, 2009), hal.10.

mempunyai batasan yang jelas dan tegas serta metodologi tertentu. *Ulūm al-Qurān* dalam pengertian kedua inilah yang dimaksud dengan ilmu tafsir. Dimana dalam perkembangannya perangkat ilmu tafsir yang telah ada dianggap belum cukup sehingga menambahkan metodologi pemahaman teks dari Barat yaitu hermeneutika.

Bagi mereka yang menolak hermeneutika menganggap *ulūm al-Qurān* sangat kaya dan lebih dari cukup untuk menjadi alat untuk menafsirkan ayat al-Quran. Sebagai buktinya adalah banyaknya karya-karya tafsir yang telah dituliskan oleh para ulama dengan menggunakan *ulūm al-Qurān*.

Bagi kalangan yang menerima hermeneutika sebagai alat untuk memahami al-Quran menyatakan bahwa hermeneutika tidak berbeda dari *tawil* yang ada dalam ilmu tafsir. Namun selain itu peran hermeneutika adalah menjaga ruh sebuah teks agar tetap hidup meski konteks zaman telah berubah-ubah. Maka agar ruh tersebut tetap terjaga antara teks-konteks-kontekstualisasi harus didialogkan secara berkesinambungan.

C. Sejarah Lahirnya *Ulūm al-Qurān*

Setelah wafatnya Nabi Muhammad saw, keingintahuan umat Islam tentang seputar al-Quran dan kandungannya semakin besar. Ketika Nabi masih hidup semua keingintahuan itu terjawab ketika dihadapkan kepada beliau. Demikian pula setiap permasalahan yang dihadapi, selalu ditanyakan solusinya kepada Nabi Muahmmad saw. Maka

sepeninggal Nabi Muhammad saw umat Islam kehilangan figur sentral. Sehingga permasalahan yang muncul kemudian ditanyakan penyelesaiannya kepada para sahabat. Dari sini berkembanglah ilmu keislaman melalui periwayatan-periwayatan sebagai bentuk kritis umat Muslim terhadap segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw. Keadaan seperti ini berlangsung hingga masa Khalifah Umar bin Khatab as.

Memasuki masa kepemimpinan Khalifah Utsman bin Affan lah keilmuan umat Muslim mulai menunjukkan perubahan yang signifikan. Wilayah Islam yang semakin luas dan saat itu sudah mulai timbul benih-benih perbedaan teks al-Quran sehingga mendorong Khalifah Utsman bin Affan untuk mengkodifikasikan al-Quran yang bertujuan merawat persatuan umat Muslim dan melindungi eksistensi al-Quran itu sendiri mengingat banyak para *ḥuffāẓ* yang syahid dalam peperangan. Subhi al-Shalih menyebutkan bahwa Khalifah Utsman bin Affan lah yang meletakkan dasar awal *ulūm al-Qurān*, karena pasca kodifikasi *musḥaf uṡmāniy* muncullah *ilm rasm al-Qurān* atau *ilm rasm al-uṡmāniy.*[27]

27 Subhi al-Shalih, *Mabāḥiṡ fī Ulūm al-Qurān,* (Beirut: Dār al-Ilmi al-Malāyīn, 2000), hal.120.. Kodifikasi al-Quran ini kemudian mempunyai peran yang sangat penting terhadap bangkitnya tradisi keilmuan (baca-tulis) di Arab. Sebelum al-Quran lahir, tradisi baca-tulis Arab tidak mengalami perkembangan yang berarti, namun setelah kitab suci ini turun, tradisi baca-tulis Arab berkembang pesat. Al-Quran telah berperan sebagai inspirator/motivator masyarakat Arab untuk berbudaya baca-tulis. Bermula dari kebutuhan menuliskan wahyu dan menjalankan perintah agama, masyarakat Arab (Islam) kemudian memiliki tradisi menuliskan peristiwa-peristiwa yang mereka alami. Pasca turunnya al-Quran, banyak keilmuan Arab yang

Kemudian pada masa pemerintahan Ali bin Abi Thalib, beliau memerintahkan Abu al-Aswad al-Duali untuk merumuskan gramatikal bahasa Arab guna untuk menjaga corak keaslian bahasa Arab. Ini berarti, Ali adalah peletak batu pertama bangunan *ilm irab al-Qurān.*[28]

Selepas masa kepemimpinan *khulafā al-rāsyidīn* -masa pemerintahan Bani Umayyah- perhatian para pemuka-pemuka sahabat, dan tabiin mereka arahkan kepada penyebaran ilmu-ilmu al-Quran dan periwayatan. Al-Zarqani menyebut masa ini sebagai masa persiapan kodifikasi *ulūm al-Qurān.* Selain empat *khulafā al-rāsyidīn,* pelopor awal *ulūm al-Qurān* diantaranya Ibn Abbas, Ibn Masud, Zaid ibn Tsabit, Abu Musa al-Asyari dan Abdullah ibn al-Zubair. Semuanya dari kalangan sahabat. Sementara dari kalangan tabiin mereka adalah Mujahid, Atha, Ikrimah, Qatadah, al-Hasan al-Bashriy, Said ibn Jubair, Zaid ibn Aslam di Madinah dan dari putranya, Abdurrahman dan Malik ibn Anas, dua tokoh generasi tabiit tabiin belajar. Mereka semua inilah yang dianggap sebagai peletak *ilm al-tafsīr, ilm asbāb al-nuzūl, ilm nāsikh-mansūkh* dan lainnya.[29]

Jika mengikuti periodesasi perkembangan tafsir yang

---

dibukukan. (Ali Romdhoni, *Al-Quran dan Literasi: Sejarah Rancang-Bangun Ilmu-ilmu Keislaman,* (Depok, Literatur Nusantara, 2013), hal. 22.

28 Al-Shalih, *Mabāḥiṡ fī,* 120. Menurut al-Zarqani telah tejadi silang pendapat dalam menyebutkan tata gramatikal yang telah dirumuskan oleh Abu al-Asad al-Duali. Ada yang menyebutnya *ilm nahwu* dan juga *ilm irāb al-Qurān.* Al-Zarqani, *Manāhil al-Irfān fī Ulūm al-Qurān,* Jakarta: Gaya Media Pratama, 2000), hal.23.

29 Al-Zarqani, *Manāhil al-Irfān,* 23.

dilakukan oleh Abdul Mustaqim maka perkembangan *ulūm al-Quran* dari periode awal hingga abad ke 2 H ini masuk pada periode "era formatif dengan nalar quasi-kritis".[30] Yang mana sumber pengetahuan dalam saat itu adalah periwayatan. Bahkan ilmu pada saat itu adalah periwayatan itu sendiri. Sehingga saat itu ketika ada seorang ulama yang disebut sebagai ahli ilmu maka itu artinya ulama tesebut hafal banyak periwayatan. Informasi yang populer di kalangan para umat Muslim bahwa generasi awal-para sahabat Nabi-sebagaimana umumnya orang-orang Arab pada umumnya ketika itu memiliki daya hafal yang kuat. Apa yang mereka terima dari Nabi, mereka simpan dalam ingatan mereka dan mereka mampu untuk mengungkapkannya kembali ketika dibutuhkan. Selain itu sebagian besar sahabat Nabi adalah orang-orang yang buta aksara. Ditambah lagi saat itu sarana tulis-menulis belum mudah untuk didapatkan. Dan yang terpenting adalah adanya "himbauan" dari Nabi untuk tidak menulis sesuatu selain al-Quran.[31] Larangan ini

30 Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer,* (Yogyakarta: LKiS, 2010), hal.24.

31 Hadits yang menjadi rujukan larangan menulis selain al-Quran (hadits) adalah

لا تكتبوا عني و من كتب عني غيرالقرآن فليمحه و حدثوا و لا حرج.
ومن كذب علي متعمدا فايتبوأ مقعده في النار (رواه مسلم)

Menurut Aẓami masalah pokok yang menyebabkan para ahli (hadits) berpendapat bahwa pembukuan hadits terlambat sampai seratus tahun atau lebih adalah mengikuti pendapat yang populer di kalangan mereka tanpa meneliti sumber-sumber yang menunjukkan bahwa hadits-hadits sudah dibukukan pada masa yang lebih awal. Muhammad Musthafa Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya,* Terj.Ali Musthofa Yaqub, (Jakarta: Pustaka Firdaus,

muncul karena adanya kekhawatiran akan tercampurnya al-Quran dengan hal-hal lain yang bukan al-Quran. Walaupun postulat tentang keterlambatan penulisan hadits ini di kritik oleh Muhammad Musthofa Aẓami dalam bukunya *Studies In Early Hadith Literatur* dengan mengajukan data-data untuk menguatkan tesisnya bahwa hadits sudah ditulis sejak enerasi awal umat Islam.[32]

2009), hal.108.

32 Aẓami mengkritik pendapat Ibnu Hajar yang mengatakan bahwa keterlambatan kodifikasi hadits dikarenakan dua faktor. Pertama semula memang mereka dilarang menulis hadits seperti tersebut dalam *Ṣaḥīh Muslīm*. Kedua hafalan mereka yang sangat kuat dan otak mereka yang cerdas, disamping umumnya mereka tidak bisa menulis. Sanggahan Aẓami untuk faktor yang pertama adalah bahwa hadits yang melarang penulisan hadits ini dibatalkan dengan hadits-hadits lain yang memperbolehkan hal itu. Dan ia menegaskan bahwa hadits shahih yang melarang penulisan hadits hanya ada satu buah hadits saja dan itupun masih diperselisihkan ulama apakah *marfū* atau *mauqūf*. Selain itu larangan tersebut hanyalah khusus untuk penulisan hadits bersamaan dalam satu naskah. Hal ini dikhawatirkan akan terjadi percampuran antara hadits dan al-Quran. Sedangkan terkait faktor kedua tentang ketidakmampuan menulis sahabat generasi awal Aẓami perpendapat kalaulah sahabat tidak mampu menulis untuk apa ada larangan untuk suatu hal yang dari awal tidak bisa dilakukan. Selain itu bangsa Arab saat itu sudah gemar menuliskan syair-syair, sehingga pastilah mereka sudah mempunyai kemampuan menulis. Dan juga banyaknya jumlah sekretaris-sekretaris Nabi dan adanya sistim administrasi dalam negara besar pada masa Khulafa Rasyidin menunjukkan terdapat banyak sahabat yang mempunyai kecakapan baca-tulis. Terkait "alasan" kekuatan hafalan, tidaklah bisa menjadi *hujjah* yang menghalangi penulisan hadits. Orang-orang Arab yang saat itu sangat menggemari syair-syair hingga mengahafalnya tapi mereka masih menuliskan syair-syair tersebut. Baca selengkapnya Aẓami,*Hadis Nabawi,* 106-122.

D. Masa Kodifikasi *Ulūm al-Qurān*

Seiring dengan kesadaran umat Islam akan kebutuhan mempelajari al-Quran yang semakin tinggi sehingga semakin berkembanglah *ulūm al-Qurān* mengiringi perkembangan ilmu hadits. Kodifikasi kitab-kitab *ulūm al-Qurān* pun juga terjadi setelah hadits-hadits berhasil dibukukan. Adanya kodifikasi *ulūm al-Quran* sekaligus menunjukkan bahwa klasifikasi hadits mulai menuju kematangan. Selain itu kodifikasi *ulūm al-Qurān* juga beriringan dengan kajian tafsir walaupun kitab-kitab tafsir berhasil terlebih dahulu sebelum kitab-kitab *ulūm al-Quran*. Diantaranya Syubah ibn al-Hajjaj, Sufyan bin Uyamah dan Waki ibn Jarrah. Tafsir mereka mencakup pendapat-pendapat sahabat dan tabiin. Mereka termasuk ulama abad ke 2 H. Setelah mereka, ada Ibn Jarir al-Thabariy (w.310 H), yang merupakan kitab tafsir terlengkap pertama kali. Bahkan al-Zarqani menyebutnya sebagai kitab terbaik dan teragung karena beliau tokoh pertama yang mengkaji berbagai pendapat dan mentarjihnya sebagian atas sebagaian yang lain.

Sedangkan pada abad ke-3 H dalam bidang *ulūm al-Qurān* muncul kitab yang membahas pengkajian secara mendetail diantaranya Ali ibn al-Madiniy (w.234 H/849 M) - guru Imam Bukhari - menyusun *Asbāb al-Nuzūl,* Abu Ubaid al-Qasim yang *menyusun al-Nasikh wa al-Mansūkh, Qiraat, Faḍaiul al-Qurān.,* Ibnu Qutaibah (w. 276 H/ 889 M) menulis tentang *musykil al-Qurān,* Muhammad ibnu Ayyub al-Dharis (w.294 H/907 M) menulis ayat-ayat yang turun di

Mekkah dan di Madinah.[33] Walaupun sampai disini term *ulūm al-Qurān* belum digunakan sebagai sekumpulan ilmu yang membahas segala sesuatu yang berkaitan dengan al-Quran.

Pembahasan ilmu-ilmu yang berkaitan dengan al-Quran menjadi satu buku khusus baru dimulai awal abad ke 4 Hijriah, yang dimulai oleh Muhammad ibn Khalaf ibn al-Murzaban (w. 309 H/921 M) yang menulis kitab berjudul *al-Hawi fī Ulūm al-Qurān*. Dengan munculnya buku ini, *ulūm al-Qurān* dipandang sebagai satu ilmu yang komprehensif yang meliputi berbagai cabang ilmu. Sejak saat itulah kemudian muncul berbagai kitab yang menuliskan tentang ilmu-ilmu tentang al-Quran sebagai satuan ilmu yang komprehensif.[34] Kitab-kitab lain yang semasa diantaranya *Ajaib al-Qulūb* karya Abu Bakar Muhammad al-Qasimi al-Anbari (w.328 H), *al-Mukhtazān fi Ulum al-Qurān* karya Abu Hasan al-Asyari, *al-Istighnā fī Ulūm al-Qurān* karya Muhammad ibn Ali al-Afdawi (w.388 H/998 M) (Quraish Shihab, 2001:46).

Kemudian abad ke-5 H muncul kitab *al-Burhān fī ulūm al-Qurān* karya Ali Ibrahim ibn Said al-Hufi (w.430 H), *al-Taisīr fi al-Qirāat al-Sab* dan *al-Muḥkām fi al-Nuqāṭ* karya Abu Amr al-Dany (w.444 H). *Amṡāl al-Qurān* karya Abu Abdurrahman Muhammad bin Husain al-Salami al-Naisaburi (w. 406 H) dan *Amṡāl al-Qurān* karya Abu al-

33 Quraish Shihab, *Sejarah & Ulūm al-Qurān,* (Jakarta: Pustaka Firdaus & Bayt al-Quran, 2001), hal.45.

34 Shihab, *Sejarah,* 45.

Hasan al-Ali al-Mawardi (w.450 H).

Abad ke-6 H ditulis kitab *Funūn al-Afnān fi Ajaib Ulūm al-Qurān* dan *al-Mujtabā fi Ulūm Tataallaq bi al-Qurān* oleh Ibn al-Jawzi (w. 597/1201 M), *al-Mursyid al-Wajīz fī Mā Yataallaq bi al-Qurān al-Azīz*[35] karya al-Sakhawi (w. 597 H/ 1201 M)[36] dan *Mubḥamāt al-Qurān* yang ditulis oleh Abu Qasim Abdurrahman, atau yang dikenal dengan al-Suḥaily.[37]

Pada abad ke-7 H Ibn Abd al-Salam (w.660 H) menulis kitab *Majāz al-Qurān* dan *Ilmuddin,* al-Sakhawi (w.643 H) menulis kitab tentang *qirāāt,* yaituu *Hidayat al-Murtāb fi al-Mutasyabīh,* ada juga yang mengatakan dia menulis *Jamāl al-Qurrā wa Kamāl al-Iqrā* ... Abad ke 7 H bahkan memunculkan ilmu baru dalam diskursus al-Quran, yaitu disiplin yang mengkaji keindahan tertinggi dari ayat-ayat al-Quran. Kemunculan ilmu ini ditandai dengan munculnya kitab *Ilm Badai al-Quran* yang ditulis Ibn Abi al-Aṣbā (w.645).[38]

Abad ke-8 H, *ulūm al-Qurān* sudah mulai mapan. Sebelumnya telah banyak kitab-kitab yang ditulis walaupun pada umumnya masih berupa satu kajian spesifik tentang tema tertentu. Namun tentunya sangatlah membantu pada generasi berikutnya untuk menuliskan kitab *ulūm*

---

35 Dari sumber yang lain, penulis menemukan data bahwa kitab *al-Mursyid al-Wajīz fī Mā Yataallaq bi al-Qurān al-Azīz* ini ditulis oleh Abu Syamah (w. 665).

36 Shihab, *Sejarah &,* 46.

37 Romdhoni, *Al-Quran dan Literasi,* 226.

38 Romdhoni, *Al-Quran dan Literasi,* 228.

al-Qurān yang lebih komprehensif. Sehingga ditulislah *al-Burhān fi Ulūm al-Qurān* karya Badr al-Din al-Zarkasyi (w. 794 H/ 1392 M) yang menjadi kitab *ulūm al-Qurān* yang monumental dan secara komprehensif membahas berbagai hal tema yang berhubungan dengan *ulūm al-Qurān* dan *ulūm al-tafsīr.* Pada abad ini juga muncul kitab-kitab lain, namun tidak sepopuler *al-Burhān fi Ulūm al-Qurān*.

Barulah abad ke-9 H muncul *al-Itqān fi Ulūm al-Qurān* karya al-Suyuthi (w. 911 H/ 1505 M) yang akhirnya bisa sepopuler kitab karya Badr al-Din al-Zarkasyi (w. 794 H/ 1392 M). Bahkan Arkoun menyamakan al-Suyuthy dengan al-Thabary, karena keduanya telah menggali khazanah yang begitu luas dan menyelamatkan banyak informasi yang mungkin hilang atau selamanya tetap tak dikenal.[39] Dengan kata lain, selama sembilan abad perkembangannya, ilmu-ilmu al-Quran telah menghasilkan sejumlah pengetahuan praksis yang bertujuan untuk memelihara kepekaan terhadap suatu dasar ilahiah hukum, karakter supranatural Kalam Tuhan, dan keadaan-keadaan tanpa cela riwayat dan produksinya. *Al-Itqān* telah merampungkan suatu tugas yang panjang dalam menepis, menyaring dan merangkum berbagai data, sudut pandang, definisi, penjelasan dan tipe pengetahuan yang secara bertahap telah membentuk *ortodoksi* dan *ortopraksi* sehubungan dengan al-Quran.[40]

Al-Suyuthi dalam *muqaddimah* dari *al-Itqān fi Ulūm*

39 Sebagaimana dikutip oleh Romdhoni, *Al-Quran dan Literasi,* 230.

40 Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran,* terj. Machashin, Jakarta: INIS, 1997), hal.14-15.

al-Qurān menyatakan bahwa karyanya ini diproyeksikan untuk "menyempurnakan" kitab *ulūm al-Qurān* yang telah ada sebelumnya (*al-Burhān fī Ulūm al-Qurān* karya al-Zarkasyi).[41] Sehingga selain menulis kembali apa yang telah ada dalam *al-Burhān,* al-Suyuthi juga menghimpun dari kitab-kitab yang membahas sub-kajian *ulūm al-Qurān* secara parsial dan juga kitab-kitab tafsir. Meskipun telah begitu banyaknya kategori (*nau*) pembahasan yang dihimpun oleh al-Suyuthi — yaitu 80 kategori — tapi al-Suyuthi mengharapkan "penyempurnaan" yang dilakukan oleh generasi-generasi berikutnya. Al-Suyuthi mengatakan:

> Ilmu meskipun banyak jumlahnya, dan ujung-ujungnya menghampar ke kedua batas, maka sesungguhnya batasannya itu bagaikan lautan yang dasarnya tidak terjangkau dan satu ujungnya lagi bagaikan gunung yang menjulang tinggi yang tidak dapat didaki puncaknya. Oleh karena itu pintu (ilmu) sangat terbuka untuk generasi setelahnya agar memasuki bagian-bagian (ilmu) yang belum dilalui oleh ulama terdahulu (*mutaqaddimin*).[42]

Al-Zarqani mengatakan bahwa al-Suyuthiy wafat pada tahun 911 H, yakni awal abad ke 10 H. Tampaknya akhir hayat beliau ini juga merupakan akhir gerakan penyusunan buku dalam bidang *ulūm al-Qurān*. Sesudah beliau, kita tidak menyaksikan tokoh sejenis yang melakukan penyusunan seperti halnya belum ada yang sepadan beliau sebelumnya.[43]

---

41 Abu Bakar al-Suyuthi, *Al-Itqān fī Ulūm al-Qurān,* (Beirut: Dār al-Kutub, 1995), hal.6-14.

42 Al-Suyuthy, *Al-Itqān fī,* 5.

43 Al-Zarqani, *Manāhil al-Irfān*, 30.

Nasr Hamid Abu Zaid menilai bahwa apa yang dilakukan al-Zarkasyi (menulis *al-Burhān fī Ulūm al-Qurān*) dan al-Suyuthi (menulis *al-Itqān fī Ulūm al-Qurān*) adalah untuk mempertahankan memori kultural bangsa, peradaban dan pemikirannya dalam menghadapi serbuan Pasukan Salib dari Barat. Sehingga proses tersebut disebutnya sebagai respon kultural terhadap situasi yang mengharuskan nalar Arab menarik diri ke dalam, berlindung di dalam wilayah teks dan berkonsentrasi pada kebudayaan dan pemikiran sendiri untuk melindungi dan mempertahankan kebudayaan dari kemusnahan.[44]

Jika memang benar tesis yang diajukan oleh Nasr Hamid Abu Zaid, tentulah upaya "penyelamatan" yang dilakukan oleh kedua tokoh tersebut sangat berhasil. Karena mungkin saja banyak kitab yang menjadi rujukan kedua kitab diatas telah raib bersama kitab-kitab lainnya turut menjadi korban keganasan Perang Salib saat itu. Namun berkat kerja keras al-Zarkasyi dan al-Suyuthi ilmu-ilmu masih bisa dinikmati oleh generasi berikutnya.

Pada abad berikutnya muncul karya-karya *ulūm al-Quran* yaitu *al-Tibyān li Baḍ al-Mabāhiṡ al-Mutaalliqah bi al-Qurān* karya Thahir al-Jazairi, *Manāhil al-Irfān fi Ulūm al-Qurān* karya Abdul Aẓim al-Zarqāni, *Manhāj al-Furqān fi Ulūm al-Qurān* karya Muhammad Ali Salamah, *Ijāz al-Qurān* karya Musthafa Shadiq al-Rafii, *al-Ẓahīriyyah al-Qurāniyyah* karya Malik bin Nabi, *Mabāḥīṡ fi Ulūm al-Qurān* karya Subhi

44 Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Quran,* terj.Khoiron Nahdhiyyin, (Yogyakarta: LKiS, 2005), hal.5.

al-Shalih.[45] *Ulūm al-Qurān* semacam ini menggunakan model pembacaan *mutakarrirah* (mengulang-ulang) yang mengikuti dan meringkas kitab-kitab sebelumnya. Yang berbeda antara mereka hanya berkaitan dengan unsur-unsur yang sejatiya didahulukan atau diakhirkan. Sementara dari aspek metodenya sama sekali tidak ada yang baru.

Empat belas abad berlalu sejak Rasulullah saw wafat, maka riwayat-riwayat dan ilmu-ilmu yang terbukukan itulah yang menjaga "teks" al-Quran agar tidak kehilangan konteksnya. Sebuah kesadaran ilmiah yang sangat luar biasa di zamannya. *Ulūm al-Qurān* adalah pengejawantahan keingintahuan yang luar biasa dari umat Muslim terhadap apa-apa yang berkaitan dan terkandung dalam al-Quran. Perkembangan *ulūm al-Qurān* sejak pertengahan abad ke

45 Subhi al-Shalih (w.1986) adalah ulama Libanon, merupakan seorang bekas wakil-mufti Libanon yang menyatakan "membuka semua pintu ijtihad" dan melarang taklid. Karena pemikirannya ini ia dibunuh oleh seorang penembak Syiah pada tahun 1986 (Charles Kurzman, 2003: xxix). Dalam karyanya *al-Mabāḥiṡ fi Ulūm al-Qurān,* selain mengulas beberapa pemikiran ulama yang terdahulu, al-Shalih juga memberikan komentar terhadap beberapa pendapat pemikir Barat. Menurut M.Arkoun (1997: 11) bahwa karya Subhi al-Shalih adalah penyampaian yang sederhana tentang apa yang telah diajarkan oleh al-Suyuthi. Sebagaimaan yang telah Subhi al-Shalih tulis dalam *muqaddimah*-nya. Dengan demikian berkat *al-Itqān* kita dapat memiliki suatu gambaran yang tepat mengenai persoalan-persoalan yang ditetapkan oleh tradisi pemikiran keislaman. Sehingga dokumentasi yang diperoleh dan digunakan oleh al-Suyuthi jauh lebih kaya, lebih pasti dan lebih terbuka bagi seluruh ilmu yang dikembangkan selama sembilan abad oleh berbagai generari spesialis. Buku Subhi al-Shalih seperti karya yang lain dalam jenis yang sama, terutama berjasa menunjukkan bahwa sinstesis dan pengumpulan yang dilakukan oleh al-Suyuthi tidak tertandingi.

3 H merupakan bentuk penghargaan terhadap kerja "rasio" sehingga karya-karya tersebut masih bisa dinikmati oleh generasi sekarang ini.

Abad ke 20 M muncul tokoh-tokoh pembaharu Islam yang tidak hanya menggunakan *ulūm al-Qurān* klasik, tetapi sekaligus menggunakan metode modern yang berasal dari luar tradisi keilmuan Islam klasik, diataranya Nasr Hamid Abu Zaid, Muhammad Syahrur, Mohammed Arkoun, Fazlur Rahman, Hasan Hanafi, Abdul Karim Soroush dan lainnya.

E. *Ulūm al-Quran* pada Era Modern

Menurut Ali al-Shabuni tujuan mempelajari *ulūm al-Qurān* adalah untuk memahami kalam Allah melalui penjelasan Rasul, tafsir-tafsir yang dinukil dari para sahabat dan tabiin-tabiin, mengetahui metode para mufassirnya dan sebagainya.[46] Pada awalnya kemunculan *ulūm al-Qurān* memang didorong oleh keingintahuan umat Muslim tentang segala sesuatu yang berkaitan dan terkandung dalam al-Quran. Namun sekarang ini tentulah hal yang demikian belumlah cukup. Semenjak Islam berbenturan dengan Barat, mendalami *ulūm al-Qurān* tidak hanya untuk mengetahui kandungan al-Quran tetapi juga untuk menangkis serangan dari para orientalis. Dengan begitu tantangan umat Muslim dari setiap generasi berbeda-beda. Generasi Islam awal belum menghadapi serangan orientalis seperti yang dihadapi generasi-generasi setelahnya.

46 Sebagaimana yang dikutip oleh Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulūm al-Qurān,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hal. 4.

Cakupan *ulūm al-Qurān* yang tidak terbatas, tantangan kultural dan sosiologis yang selalu berbeda di setiap masa menjadikannya (seharusnya) tidak pernah kering. Diantaran objek kajian *ulūm al-Qurān* memang ada yang merupakan metode penafsiran, namun ada pula yang bukan merupakan metode penafsiran tetapi mempengaruhi pemikiran seorang *mufassir.* Amin Al-Khulli dengan pendekatan sastra (*al-adābi*) mengklasifikasikan kajian ini menjadi dua bagian, yaitu: kajian seputar al-Quran (*dirāsah ma ḥaula al-Qurān*) dan kajian mengenai al-Quran itu sendiri (*dirāsah ma fi al-Qurān*).

Pertama, kajian seputar al-Quran (*dirāsah ma ḥaula al-Qurān*), terbagi dua bagian. Pertama khusus, yang mempunyai hubungan dekat dengan al-Quran dalam rentang sejarahnya yang panjang selama 23 tahun, pembahasan tentang *asbāb al-nuzūli*nya, pengumpulan dan pembukuannya, *qirāah*-nya, berikut istilah-istilah yang berkembang sekitar abad keenam hijriah, yang dikenal dengan *ulūm al-Qurān* dan sebagainya; kedua umum yang mempunyai hubungan agak jauh dengan al-Quran. Kemudian yang umum ini terbagi lagi menjadi dua bagian: material dan maknawi, yakni segala sesuatu yang berhubungan dengan kehidupan masyarakat Arab. *Kedua,* kajian mengenai al-Quran itu sendiri (*dirāsah ma fi al-Qurān*) terbagi menjadi tiga bagian lagi: *pertama,* kosakata (*mufradāt);* ia menyangkut makna awal dan makna perkembangan, *kedua,* maknanya dalam al-Quran; *ketiga,* struktur (*tarkīb*), gramatika (*nahwu*) dan retorika (*balāgah*).[47]

47 Wijaya, *Arah Baru*, 12.

Dirāsah ma ḥaula al-Qurān inilah yang belakangan banyak mendapat banyak perhatian dari kalangan pembaharu dalam bidang *ulūm al-Qurān.* Pembahasan Nasr Hamid, Fazlur Rahman, Hasan Hanafi, Abdul Karim Soroush, Arkoun ataupun tokoh yang lainnya tidak akan lepas dari proses transmisi, konteks masyarakat Arab baik secara makro ataupun mikro, personal Nabi yang merupakan penerima dan penyampai wahyu dan kedudukan bahasa Arab.

Perkembangan *ulūm al-Qurān* adalah suatu keniscayaan. Dimana menurut Nasr Hamid tantangan kultural dan sosiologis yang kita hadapi berbeda dengan yang dihadapi oleh al-Zarkasyi (w.749 H) dan al-Suyuthi (w.910 H) yaitu untuk mempertahankan memori kultural bangsa, peradaban dan pemikirannya dalam menghadapi serbuan Pasukan Salib dari Barat. Sehingga proses tersebut disebutnya sebagai respon kultural terhadap situasi yang mengharuskan nalar Arab menarik diri ke dalam, berlindung di dalam wilayah teks dan berkonsentrasi pada kebudayaan dan pemikiran sendiri untuk melindungi dan mempertahankan kebudayaan dari kemusnahan.[48]

Semenjak kekalahan Islam dari dunia Barat mendorong umat Muslim untuk menjawab tantangan bagaimana menghadapi modernitas. Menurut Andrew Rippin, kesadaran tersebut berkaitan dengan kepentingan menciptakan model-model penafsiran yang memadai terhadap al-Quran dengan bantuan kesadaran dan beragam

48 Abu Zaid, *Tekstualitas al-Quran,* 4-5.

metodologi ilmiah yang tersedia.[49] Seirama dengan apa yang dikatan oleh Soroush bahwa salah satu penyebab berkembangnya ilmu-ilmu agama Islam adalah karena pertanyaan-pertanyaan dan serangan dari para kaum orientalis.[50] Ketika orientalis menyangsikan keotentikan al-Quran dan menyandarkan pernyataan mereka pada sejumlah data dan berdasarkan metodologi ilmiah. Maka barulah kemudian para sarjana Islam memberikan sanggahan untuk membela keotentikan al-Quran. Tentunya sanggahan tersebut tidak bisa hanya berdasarkan dalil-dalil teologis saja, mereka dituntut untuk menggunakan data-data yang mumpuni dan metodologi ilmiah. Karena kepercayaan orang muslim dan Kristren berbeda. Mereka mempertanyakan bagaimana penyampaian wahyu itu bisa masuk akal dan dikaji secara ilmiah. Karena konsep yang selama ini diyakini oleh umat Muslim dinilainya *ahistoris*.

Dengan demikian penggunaan metodologi penafsiran di luar *ulūm al-Qurān* bukan hanya sekedar agar umat Islam mampu menyesuaikan diri dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan modernitas tetapi juga satu tindakan apologetik untuk "melindungi" diri dari gempuran pemikiran Barat. Salah satu metode Barat yang diadopsi untuk mendekati al-Quran adalah hermeneutika. Dimana

49 Sebagaimana dikutip oleh Ilham B.Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Quran Menurut Hassan Hanafi*, (Jakarta: Teraju, 2002), hal.92.

50 Abdul karim Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*, terj.Nilou Mobasser, (London: Koninklijke Brill, 2009)

dalam penggunaan hermeneutika menuai kontroversi dikalangan umat Muslim. Pasalnya hermeneutika lahir dari tradisi keilmuan Kristen dalam memahami Bibel yang jelas-jelas mempunyai perbedaan historis dengan al-Quran. Sehingga bagi sebagian sarjana Muslim hermeneutika tidak sesuai untuk diaplikasikan untuk mendekati al-Quran.[51]

Menurut Nasaruddin Umar bahwa kelompok yang menolak berpendapat keberadaan metode hermeneutika dalam memahami al-Quran dapat mengaburkan substansi al-Quran, karena semuanya harus diukur dengan *maqāṣīd al-sharīah*, yang tidak jarang muatannya adalah pemikiran-pemikiran subyektif dan kondisional. Kelompok ini melihat adanya *over confidence* dari kelompok yang mendukung

---

51 Bibel menghadapi kritik sejarah, dan dalam kandungannya sesuatu yang dinilai bertolak belakang dan sulit diselesaikan, penulisannya pun terjadi jauh sesudah "kepergian Isa a.s", bahkan indikator ketidakasliannya begitu banyak, sehingga ia mengundang kecurigaan. Terlebih, sebagaimana diakui oleh cendikiawan Kristen sekalipun, bahwa Bibel yang beredar dewasa ini adalah sejarah dan ucapan Yesus Kristus serupa dengan hadits Nabi saw. Atas dasar itu, sikap kehati-hatian, sebagaimana yang dilakukan ulama terhadap hadits adalah wajar. Sedangkan dalam penafsiran al-Quran, seluruh mufassir tanpa kecuali meyakini bahwa teks suci al-Quran berbeda dengan teks-teks lainnya, termasuk dengan teks hadits Nabi Muhammad saw. Teks ini diyakini sepenuhnya berasal dari Allah SWT yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad lewat malaikat Jibril. Tidak ada intervensi manusia sedikitpun dalam pemilihan kata, penyusunan kalimat, apalagi dalam menentukan isi atau pesannya. Yunahar Ilyas, "Perlukah Hermenutika dalam Menafssirkan al-Quran?", dalam *Jurnal al-Taqaddum*, 2((2/November/2009), hal. 207; Setidaknya ini adalah doktrin yang diyakini oleh hampir seluruh umat Islam, walaupun belakangan ada Fazlur Rahman dan Abdul Karim Soroush mempunyai pendapat yang berbeda terkait transformasi pesan Tuhan melalui bahasa manusia (*wording*) al-Quran.

hermeneutika al-Quran, sehingga seolah-olah jika tidak demikian al-Quran akan mati langkah, atau tidak aktual lagi.[52] Bagi mereka *ulūm al-Qurān* atau ilmu tafsir masih tetap relevan untuk menggali kandungan makna ayat-ayat al-Quran. *Ulūm al-Qurān* sangat berbeda dengan hermeneutika. Dasar yang sangat fundamental dari perbedaan itu terletak pada konsepsi tentang sifat dan otoritas teks serta keotentikan dan kepermanenan bahasa dan pengertian kitab suci itu.[53] Di samping itu mereka memandang ruang lingkup kajian hermeneutika sangat simpel dan sempit karena hanya mencakup teks, interpreter dan audien atau yang dikenal dengan *triadic structure*. Serta ia tidak memberikan penjelasan secara rinci tentang metode penafsiran yang dapat membimbing mufassir untuk menemukan makna yang benar dan representatif. Hal ini tentu sanagt berbeda dengan *ulūm al-Qurān* yang memberikan penjelasan tentang *asbāb al-nuzūl, muḥkam-mutasyābih, makky-madany, muṭlaq-muqayyad, qirāah al-Qurān,* dan lain-lain.

Alasan lain adalah bahwa kelompok ini menganggap penggunaan hermeneutika dalam penafsiran al-Quran bisa melenyapkan sakralitas al-Quran. Karena dengan penggunaan hermeneutika, pemahaman terhadap teks suci yang semula dianggap sama sakralya dengan teks

---

52 Sebagaimana yang dikutip oleh Irsyaduna, *Hermeneutika Feminisme Dalam Pemikiran Tokoh Islam Kontemporer,* (Yogyakarta; Kaukaba Dipantara, 2014), hal.4.

53 Sebagaimana dikutip oleh Fachruddin Faiz dari Wan Mohnd Nor Wan Daud dalam *Hermeneutika al-Quran,* 34.

yang dipahami kini menjadi seperti pemahaman terhadap teks biasa yang terikat ruang dan waktu serta berpotensi salah.[54] Disamping itu kelompok ini dihantui adanya agenda westernisasi yang disusupkan melalui hermeneutika. Hermeneutika yang sudah memasuki ranah filsafat disadari atau tidak akan turut melakukan transformasi nilai-nilai Barat dalam menggali makna ayat-ayat al-Quran.

Salah satu praktik hermeneutika yang tidak bisa diterima golongan ini adalah mengacu kepada teori hermeneutika Schleiermacher yang menuntut dilakukan rekonstruksi objektif-historis, bahkan pembaca harus mampu melakukan "rekonstruksi" psikologi pengarang ketika teks itu diproduksi dan mampu memahami teks tersebut bahkan lebih baik dari pengarangnya sendiri. Pertanyaan yang sangat penting dalam penerapannya terhadap teks al-Quran adalah dapatkah seorang mufassir memahami teks al-Quran sebaik atau lebih baik daripada Allah (sebagai pengarang teks) sendiri, dan memahami Allah (sebagai pengarang teks) lebih baik daripada memahami dirinya sendiri? Karena jangankan untuk memahami "psikologi" Allah, untuk memahami sesama manusia bahkan dirinya sendiri sekali pun seorang mufassir mengalami kesulitan.

Sedangkan kelompok yang mendukung, menurut Nasaruddin Umar berpendapat bahwa keberadaan heremeneutika al-Quran sebagai sebuah alat bantu di dalam memahami ayat-ayat al-Quran, sepanjang itu bermanfaat dan dapat digunakan untuk mengungkap rahasia yang

54 Faiz, *Hermeneutika al-Quran,* 32.

terkandung dalam al-Quran dan sepanjang metode itu memang betul-betul menawarkan sesuatu yang positif demi kemajuan dan pembinaan umat, maka hal itu dapat dipertimbangkan.[55] Selain itu asumsi dasar hermeneutika yaitu adanya pluralitas dalam proses pemahaman manusia menawarkan sebuah kesadaran akan adanya berbagai determinasi yang ikut menentukan produk penafsiran, baik yang terkait wilayah sosial, budaya, politik, hegemoni wacana atau yang lainnya. Sehingga hermeneutika mampu mengileminasi segala bentuk *truth claim* terhadap tafsir tertentu. Kelompok ini lebih realistis dalam memandang kehidupan manusia yang senantiasa dinamis dan selalu berkembang. Fakta inilah yang menjadi pijakan kuat bahwa tidak ada satu pun hasil pemahaman manusia yang mencapai derajat "kebenaran universal" sehingga berlaku untuk kapan pun dan dimana pun termasuk *ulūm al-Qurān.* Mereka yang berada dalam kelompok ini diantaranya adalah Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, Nasr Hamid Abu Zaid, Hasan Hanafi, Muhammad Syahrur, Farid Essack, Amina Wadud dan lainnya.

Menurut Moqsith Ghazali salah satu peran pokok hermeneutika adalah ingin memelihara ruh dari sebuah teks agar tidak menjadi "tubuh mati" sementara ruh yang menghidupi "jasad teks" tersebut sudah hilang. Sehingga untuk menghidupkannya, antara teks-konteks-kontekstualisai harus diaplikasikan secara dialektis-dialogis

55 Sebagaimana dikutip oleh Irsyaduna, *Hermeneutika Feminisme,* 5.

dan berkesinambungan.[56] Dengan ketiga aspek ini diharapkan seorang penafsir mampu untuk menangkap tujuan utama atau spirit teks sehingga tidak *ahistoris*, disamping itu harus mampu mengaplikasikan pemahamannya dalam realitas kekinian sehingga tidak asosial, serta tidak terasing dari ruang dan waktu.[57]

Sebenarnya mendialogkan teks, konteks dan kontekstualisasi bukanlah hal yang baru dalam kajian Islam. Jauh sebelum hermeneutika "menyerang" pemikiran Islam, al-Syafii (w. 204 H/ 767-820 M) sehingga muncullah *Qawl al-Qadīm* dan *Qawl al-Jadīd.* Perbedaan latar *social-setting* yang al-Syafii hadapi di Baghdad dan *social-setting* di Mesir yang merupakan daerah agraris menuntut kontekstualisasi yang berbeda sehingga menjadikan al-Syafii "merevisi" *Qawl al-Qadīm* menjadi *Qawl al-Jadīd.* Selain itu formulasi *uṣūl fiqh* yang dijelaskan al-Syafii dalam *al-Risālah,* menurut al-Jabiri juga merupakan bukti pengembangan prinsip hermeneutika sebagai bentuk usaha untuk merumuskan metode memahami al-Quran melalui pendekatan linguistik. Dalam hal ini al-Syafii berupaya memahami teks, seperti *bayān, nasīkh-mansūkh, āmm-khāṣ, mujmāl-mufaṣṣal, amr- nahyi* dan sebagainya, dengan melakukan induksi metodologis untuk memperoleh prinsip-prinsip hukum yang bersifat generik untuk kemudian dideduksikan kembali dalam rangka menentukan hukum (*istinbath*)

56 Abdul Moqsith Ghazali, "Considering Hermeneutics as Method of al-Qurān Interpretation", *Dialog: A Journal on Religious Research and Studies,* (1/2004), hal. 26.

57 Faiz, *Hermeneutika,* 21.

dari al- Quran.[58] Al-Syāṭibi dalam *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarīah* merumuskan *idea-moral* dalam *maqāṣid al-syarīah* agar produk hukum mampu mengikuti gerak zaman dengan tetap memperhatikan "garis tepi" *maqāsid*-nya. Menurut al-Syātibi bahwa mengetahui kondisi sosial masyarakat Arab, sebagai lokus awal turunnya al-Quran dan situasi ketika sebuah ayat turun merupakan salah satu prasyarat yang mesti dimiliki oleh seorang mufassir.[59]

Sementara dalam penggunaan hermeneutika ini, para mufassir telah terbelah menjadi dua faksi. *Pertama,* kelompok non-objektivis yang memandang bahwa seseorang tidak mungkin menemukan makna objektif teks, dengan hermeneutika sekalipun. Seluruh jenis penafsiran merupakan tindakan subjektif yang dibangun berdasarkan praanggapan dan praasumsi. Menurut mereka, penafsiran objektif dalam pengertian memperoleh kembali atau memproduksi makna sejati teks sebagaimana maksud pengarangnya dulu jelas merupakan sesuatu yang tak bisa dicapai sebab dalam kegiatan penafsiran, seorang penafsir selalu membawa serta prapaham dan praanggapan. Masuk dalam kelompok ini adalah Hasan Hanafi, Farid Esack, Ali Asghar Engineer, Amina Wadud dan sebagainya. Menurut Farid Esack tatkala mufassir melakukan pendekatan pada al-Quran dalam konteks tertentu, maka hampir mustahil yang bersangkutan mendapat satu tafsir universal atas al-Quran yang berlaku untuk seluruh dunia (*the whole world*),

58 Sebagaimana yang dikutip oleh Ilyas Supena, *Hermeneutika al-Quran,* (Yogyakarta: Ombak, 2014), hal.70.

59 Ghazali, *Considering Hermeneutics*, 134.

"*Meaning is always tentative and biased*.[60]

Kedua, para mufassir yang menyatakan bahwa makna objektif yang bersembunyi di balik teks-teks al-Quran mungkin saja ditemukan setelah sebelumnya melakukan objektifikasi melalui piranti hermeneutika. Tokoh- tokoh yang berada dalam deretan kelompok yang kedua ini adalah Nasr Hamid Abu Zaid, Muhammad Syahrur, Muhammad Arkoun, dan Fazlur Rahman.[61]

Salah satu pernyataan Nasr Hamid Abu Zaid yang kontroversial adalah bahwa al-Quran adalah produk budaya (*muntaj al-śaqafy*) yang berarti bahwa teks al-Quran terbentuk dalam realitas dan budaya dalam rentang waktu lebih dari dua puluh tahun.[62] Dalam teknis pemahaman teks Nasr Hamid mengusulkan bahwa heremeneutika harus berpijak pada pemilahan yang tegas antara makna obyektif *(manā)* dan makna signifikansi *(magzā)*. *Manā* merupakan dalālah (arti) yang dibangun berdasarkan gramatikal teks, sehingga makna yang dihasilkan adalah makna-makna gramatik *(manawi al-naḥwi)*. Sedangkan *magzā* menunjukkan pada makna dalam konteks sosio-historis.[63] Yakni level kata yang maknanya dapat diperluas ke dalam kultur yang berbeda dari kultur awal.

---

60 Ghazali, *Considering Hermeneutics*,128.

61 Ghazali, *Considering Hermeneutics*,128

62 Abu *Zaid*, *Tekstualitas al-Quran,* 19.

63 Sebagaimana dikutip Ali Imron, *Hermeneutika al-Quran Hasr Hamid Abu Zaid,* dalam *Hermeneutika al-Quran & Hadis,* ed.Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), hal. 124-125.

Setelah *manā* atau makna obyektif (makna awal) kosa kata al-Quran ditemukan dilanjutkan pada upaya mengaitkan al-Quran dengan realitas kekinian, dimana al-Quran hendak dijadikan jawabn atas persoalan yang dihadapi. Inilah unsur kedua makna dalam al-Quran dalam pandangan Nasr Hamid yang disebut signifikansi. Karena model hermeneutika Nasr Hamid disebut dengan hermeneutika signifikansi.[64] Menurut Irsyaduna yang membedakan hermeneutika Nasr Hamid dengan hermeneutika lainnya adalah Nasr Hamid menekankan adanya hubungan yang erat antara *manā* dan *magzā*. Sedang dalam hermeneutika yang lain tidak memberikan ketegasan tersebut bahkan cenderung melepaskan hubungan antara keduanya atau mengutamakan salah satunya daripada yang lain.

Sedangkan Fazlur Rahman dengan *double movement*-nya menekankan pada pencarian pesan-pesan moral universal dari teks-teks al- Quran dengan memperhatikan kondisi objektif Arab, sebagai lokus dimana teks itu lahir. Teori hermeneutika ini didasarkan kepada dimensi historisitas Emillio Betti.[65] Secara sederhana bisa dijelaskan bahwa teknis aplikasi teori hermeneutika Rahman adalah penafsiran dua arah. *Pertama,* melakukan pemahaman terhadap lahirnya teks di masa lampau dengan memahami benar kondisi saat itu dan merumuskan visi al-Quran secara utuh. *Kedua,* membawa makna dan visi yang dihasilkan ke masa sekarang untuk diterapkan berdasarkan prinsip-

64 Irsyaduna, *Hermeneutika Feminisme,* 55.
65 Irsyaduna, *Hermeneutika Feminisme,* 54.

prinsip umum al-Quran.

Dalam melakukan langkah yang pertama, *mufassir* dituntut untuk mengkaji *asbāb al-nuzūl* baik mikro maupun makro. Sehingga dalam tahap ini kecakapan seorang *mufassir* dalam melakukan analisis sejarah sangat berpengaruh terutama dalam menentukan ide-ide moral suatu ayat. Sedangkan dalam melakukan langkah yang kedua maka akan sangat dipengaruhi oleh kemampuan analisis terhadap problem-problem sosial-kemasyarakatan.

Tokoh lain yang juga memunculkan model hermeneutika al-Quran adalah Hasan Hanafi. Menurutnya hermeneutika mempunyai dua pengertian yaitu ilmu interpretasi atau teori pemahaman dan hermeneutika sebagai ilmu yang menjelaskan penerimaan wahyu sejak tingkat perkataan samapi tingkat dunia, juga dari dunia huruf ke dunia realita dan dari logos ke praksis.[66] Dikatakan oleh Saenong bahwa hermeneutika Hasan Hanafi diletakkan diatas empat pilar yaitu *ushul fiqh,* fenomenologi, Marxisme dan hermeneutika itu sendiri. Hermeneutika Hasan Hanafi sangat dipengaruhi oleh semangat pembebasan yang sering ia suarakan. Karena baginya hermeneutika merupakan sebuah alat yang memainkan sebuah bagian perdamaian dari agama menuju revolusi.[67] Dimana untuk menuju kesana dibutuhkan sebuah kesadaran, sehingga pada kesadaran inilah penekanan hermeneutika Hasan Hanafi. Dalam

---

66 Irsyaduna, *Hermeneutika Feminisme,* 51.

67 Hanafi, Hasan, *Bongkar Tafsir: Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik, (*Yogyakarta: Prismashopie, 2005), hal.130.

bahasa fenomenologi, hermeneutika adalah ilmu yang menentukan hubungan antara kesadaran dan obyeknya (al-Quran). Dalam hal ini Hasan Hanafi menjelaskan ada tiga bentuk kesadaran, yakni: pertama kesadaran historis (*al-syuūr al-tarīkh*) yaitu kesadaran untuk menentukan orisinilitas kitab suci dalam sejarah, kedua kesadaran eidetis (*al-syuūr al-taammuli*) yaitu kesadaran untuk menjelaskan dan menafsirkan makna al-Quran, ketiga kesadaran praktis (*al-syuūr al-amali*) yaitu kesadaran untuk menggunakan makna tersebut sebagai dasar teoritik bagi tindakan dan mengantarkan wahyu kepada tujuan akhirnya dalam kehidupan *real* manusia.[68] Selain itu dalam fenomenologi, pengetahuan yang diperoleh tidak boleh berasal dari keragu-raguan, akan tetapi harus dibangun atas dasar realitas benda-benda sebagaimana adanya (*das ding an sich*). Satu-satunya sumber pengetahuan yang absah adalah intuisi (kesadaran), namun kesadaran tersebut bukanlah kesadaran terhadap dirinya sendiri, melainkan kesadaran akan entitas lain diluar dirinya. Dalam istilah fenomenologi dikenal istilah "intensionalisme" untuk menunjukkan bahwa kesadaran selalu terarah pada sesuatu dan "konstitusi" sebagai proses tampaknya berbagai fenomena bagi kesadaran.[69]

Tokoh lain adalah Muhammad Syahrur, seorang tokoh Muslim yang berasal dari Syiria. Langkah awal yang ditekankan Syahrur dalam hermeneutikanya adalah bahwa

68 Irsyaduna, *Hermeneutika Feminisme,* 51-52.

69 Ilham B.Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Quran Menurut Hassan Hanafi,* (Jakarta: Teraju, 2002), hal.102.

kegiatan interpretasi atau penafsiran saat ini tidak harus terkungkung oleh produk penafsiran masa klasik yang saat ini mungkin sudah tidak relevan lagi. Syahrur bahkan mengusulkan untuk memperlakukan al-Quran seolah-olah Nabi Muhammad baru saja wafat, dengan kata lain beliau menghendaki interaksi langsung dengan teks al-Quran tanpa terikat oleh produk-produk tafsir yang sebelumnya. Pendekatan yang digunakan Syahrur adalah hermeneutika linguistik. Ia menggabungkan metode linguistic yang diusung oleh Abu Ali al-Farisi, Ibnu Jinni dan Abdul Qadir al-Jurjani yang pada akhirnya menemui kesimpulan tiadanya sinonimitas (*adam al-tarādif*) dalam bahasa Arab sehingga membuatnya menjadikan *mujam maqāyis al-lugah* yang merupakan karya Ibnu Faris yang juga penganut ansinonimitas sebagai rujukan wajibnya.[70] Dari pendapatnya tentang tiadanya sinonimitas berimplikasi terhadap redefinisi term-term yang selama ini dianggap bersinonim, seperti *al-kitab, al-qurān, furqān, inzāl* dan *tanzīl, kitāb mubīn* dan *imām mubīn, zamān* dan *waqt, uluhiyyah* dan *rububiyyah, nabiy* dan *rasūl, mannā* dan *salwā, muslīm* dan *mumin*.

Penolakan pada sinonim juga berimplikasi terhadap klasifikasi al-Quran yang secara garis besar menurut Syahrur terbagi kedalam dua bagian yakni kandungann ayat-ayat al-Quran yang mencakup dimensi kenabian (*nubuwwah*) dan kerisalahan (*risālah*). *Nubuwwah* yang dimaksud oleh Syahrur adalah akumulasi pengetahuan yang diwahyukan

70 Imroatul Mufidah, "Hermeneutika al-Quran Muhammad Syahrur", dalam *Hermeneutika al-Quran & Hadis,* ed.Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), hal. 298.

kepada Nabi Muhammad terkait posisinya sebagai Nabi. Termasuk dalam kategori ini adalah ayat-ayat yang berisi tentang akidah, kisah, pengetahuan ilmiyah dan termasuk didalamnya pula ayat-ayat *mutasyābih*. Sedangkan ayat-ayat *muḥkam* dimasukkannya dalam kategori kerisalahan (*risālah*) yaitu ayat-ayat yang berisi tentang ibadah, hukum, *muāmalah* (interaksi dan transaksi sosial terkait dengan kapasitas Muhammad sebagai Rasul) yang bersifat *ḥudūdy* atau memiliki variasi batasan dan tidak berbentuk legal spesifik tekstual (*ḥaddiy*).[71]

Dalam pembacaan terhadap ayat-ayat *muhkam* itulah Syahrur mengajukan *naẓariyyah al-ḥudūd/ limit-theory (*teori limit) sebagai "alat" untuk berijtihad. Menurut Mustaqim kontribusi "teori limit" ini adalah *pertama*, dengan teori batas, ayat-ayat hukum yang selama ini dianggap final dan pasti tanpa ada alternative pemahaman lain (*qaṭiy al-dalālah*), ternyata mempunyai kemungkinan untuk diinterpretasikan secara baru dan Syahrur mampu secara metodologis dan mengaplikasikannya dalam penafsirannya melalui pendekatan matematis. *Kedua,* dengan teori batas, seorang mufassir akan mampu menjaga sakralitas teks, tanpa harus kehilangan kreativitasnya dalam melakukan ijtihad untuk membuka kemungkinan interpretasi, sepanjang masih berada dalam wilayah batas-batas hukum Allah (*ḥudūd Allah*).[72] Ruang lingkup ijtihad seorang muslim dalam teori batas ini tidak boleh melampaui batas maksimal (*ḥad al-*

71 Mufidah, *Hermeneutika al-Quran,* 302-303.
72 Mustaqim, *Epitemologi Tafsir,* 187.

alā) dan batas minimal (*ḥad al-adnā*). Dengan demikian hukum Islam bergerak dan berkembang secara dinamis, namun masih dalam lingkung *ḥudūd Allah.* Contoh dari aplikasi teori batas Syahrur adalah hukum potong tangan bagi pencuri (*qaṭi al-yad*) dipandang oleh Syahrur sebagai batas maksimal *(ḥad al-alā*) sedangkan batas minimalnya (*ḥad al-adnā*) adalah bisa saja pencuri itu tidak dihukum atau dimaafkan tergantung dari konteks yang terjadi saat itu.

Pendekatan-pendekatan pemahaman yang lain selain hermeneutika diantaranya semantik, strukturalisme-linguistik, pendekatan historis, atau yang lainnya. Namun menurut penulis apapun pendekatan yang digunakan, seorang *mufassir* tidak begitu saja mengabaikan *ulūm al-Qurān.* Karena selama ini *ulūm al-Qurān* lah yang menghimpun informasi dan membangun diskripsi kita tentang al-Quran. Sehingga mengabaikan *ulūm al-Qurān* berarti mengabaikan emapt belas tahun konteks yang menjembatani pemahaman kita terhadap konteks dimana al-Quran diturunkan.

F. *Ulūm al-Qurān* dalam Tradisi Keilmuan Syiah

Penjelasan diatas adalah diskripsi umum tentang perkembangan *ulūm al-Qurān.* Khusus pembahasan tentang *ulūm al-Qurān* dalam tradisi keilmuan Syiah, penulis merasa penting untuk menghadirkannya disini walaupun secara singkat, karena tokoh yang menjadi obyek penelitian penulis adalah seorang pengikut Syiah Imamiah sehingga pemikiran yang diteliti tidak kehilangan konteks.

Perbedaan prinsip antara Sunni dan Syiah adalah pada persoalan siapakah sosok yang akan menggantikan Nabi Muhammad saw sebagai pemimpin keagamaan sekaligus pemerintahan. Golongan Syiah percaya dan yakin bahwa yang menjadi pewaris Nabi adalah Ali bin Abi Thalib dan seterusnya akan dilanjutkan dari kalangan *ahl al-bait*. Implikasinya adalah golongan Syiah hanya mau berpegang pada apa yang mereka terima dari *ahl al-bait*. Seiring berjalannya waktu ragam perbedaan antara Sunni dan Syiah semakin terlihat. Walaupun sebenarnya tidak ada dikotomi dalam Syiah dalam memperlakukan karya-karya ulama Sunni dalam bidang *ulūm al-Qurān* serta adanya kesamaan dalam beberapa tema kajian *ulūm al-Qurān*.

Seperti misalnya dalam kitab *Ulūm al-Qurān* yang ditulis oleh ulama Syiah Ayatullah Muhammad Baqir Hakim[73] disebutkan bahwa pengertian *asbāb al-nuzūl* adalah segala sesuatu yang terjadi pada masa wahyu diturunkan yang menyebabkan turunnya wahyu.[74] Sedangkan faedah mempelajari *asbāb al-nuzūl* adalah agar dapat mengetahui rahasia yang terkandung dibalik cara al-Quran mengungkapkan ayat-ayatnya.[75] Sedangkan

73 Kitab *Ulūm al-Qurān* karya Baqir Hakim sebenarnya adalah karyanya bersama gurunya, Ayatullah Muhammad Baqir Shadr. Kitab ini bisa dikatakan seperti kitab dari kalangan Sunni *Mabāhiṡ fī Ulūm al-Qurān* karya Khalil Manna Qaṭṭan. Keduanya memuat banyak tema dalam *ulūm al-Qurān* akan tetapi dengan penjelasan yang ringkas karena keduanya ditujukan sebagai buku pegangan bagi mahasiswa dan pelajar.

74 Baqir Hakim, *Ulūmul Qurān,* Terj.Nashirul Haq, dkk. (Jakarta; Al-Huda, 2006), hal. 36.

75 Hakim, *Ulūmul Qurān,* 39.

berkenaan dengan pengambilan *ibrah* suatu ayat, Baqir Hakim secara tegas mengatakan bahwa yang menjadi acuan hukum haruslah *al-ibrah bi umūm al-lafẓ lā bi khuṣūs al-sabab.* Sedangkan *asbāb al-nuzūl* hanyalah sekedar penyebab turunnya ayat yang menjadi acuan secara umum, bukan hanya diperuntukkan bagi pelaku yang menjadi penyebab turunnya ayat itu saja. Argumentasi ini juga dikuatkan oleh pernyataan Imam Muhammad Baqir dalam tafsirnya *al-Iyāsyī:*

> "...Sesungguhnya al-Quran selalu hidup dan tidak mati, ayat al-Quran selalu hidup dan tidak mati. Seandainya suatu ayat turun kepada kaum-kaum yang telah mati, maka al-Quran tidak ikut mati. Akan tetapi, ia akan terus berlaku bagi orang-orang yang hidup setelahnya, sebagaimana ia juga berlaku bagi orang-orang terdahulu.[76]

Begitu juga dalam tema-tema kajian *ulūm al-Qurān* lain (*nāsikh-mansūkh, makky-madany, muḥkam-mutasyābih*) tidak terdapat perbedaan yang berarti dalam konteks *tarīf* antara Syiah dan Sunni kecuali dalam beberapa saja:

1. Lahirnya *Ulūm al-Qurān* Menurut Syiah

Dalam kalangan Syiah, tokoh pelopor yang membidani lahirnya *ulūm al-Qurān* adalah Ali bin Abi Thalib. Baqir Hakim mengutip dari Ibnu Nadim dalam *al-Fihriṡ* disebutkan bahwanya ketika Rasulullah saw wafat, Ali bin Abi Thalib berjanji bahwa tidak akan menanggalkan surban yang ia

76 Dikutip oleh Baqir Hakim dari Imam Mummad Baqir, *Tafsīr al-Iyāsyī*, 2:203. Baca Hakim, *Ulūm al-Qurān*, 46.

kenakan pada lehernya hingga ia berhasil mengumpulkan al-Quran. Ia kemudian berdiam diri dalam rumahnya selama tiga hari lamanya dalam rangka mengumpulkan al-Quran.[77] Selain itu Ali bin Abi Thalib adalah pelopor munculnya ilmu gramatikal (*irab*) al-Quran. Ia memerintahkan kepada Abu Aswad Duali dan muridnya Yahya bin Yamar Adwani yang juga dikategorikan sebagai pelopor eksistensi ilmu ini.[78]

Dua alasan di ataslah yang meyakinkan kalangan Syiah bahwa Ali bin Abi Thalib lah pelopor lahirnya *ulūm al-Qurān* dalam tradisi keilmuan agama Islam. Selain itu terjadi perbedaan klaim tentang siapakah orang pertama yang menuliskan tafsir al-Quran, ilmu *qirāah al-Quran*, ilmu *aḥkām al-Qurān, garāib al-Quran* dan *maāni al-Qurān.* Menurut versi golongan Syiah bahwa tokoh-tokoh yang membidangi ilmu-ilmu tersebut adalah dari kalangan Syiah. Misalnya tokoh yang menulis tafsir pertama kali dari kalangan tabiin adalah Saad ibn Jubair, dalam bidang ilmu *qirāah* Aban ibn Taghlab Al-Rubai Abu Said atau yang dikenal dengan Abu Umaimah Al-Kufi. Selain dalam bidang ilmu *qirāah al-Qurān* Aban ibn Taghlab juga merupakan pelopor dalam ilmu *garāib al-Qurān* dan *maāni al-Qurān.* Sementara dalam bidang *aḥkām al-Qurān* ada Muhammad ibn al-Shaib al-Kalbi. Selain perbedaan diatas yang ada hanyalah perbedaan dalam corak penafsiran dalam hal periwayatan dimana mereka hanya mengambil riwayat yang berasal dari *ahl al-bait* dari pada yang lain.

---

77 Hakim, *Ulūmul Qurān,* 10.
78 Hakim, *Ulūmul Qurān,* 11.

2. Taḥrīf al-Qurān

Tema *tahrīf* adalah salah satu tema perdebatan Syiah-Sunni yang sarat dengan aroma politis. Pola sikap golongan Syiah terhadap teks resmi al-Quran sebagaimana yang ada di tangan kita, yang dihimpun atas perintah Utsman bin Affan adalah sebagian mereka tidak mau mengakui al-Quran sebagai sumber hukum utama karena masih diragukan kebenarannya dan keasliannya, meskipun sebagian golongna Syiah sudah tidak berpegang teguh terhadap pandangan ini, tetapi secara umum, pengikut Syiah meragukan seluruhnya (mushaf Utsmani), sejak dari kemunculannya, terkait dengan kebenaran (validitasnya). Mereka meyakini bahwa al-Quran yang sekarang (mushaf Utsmani) telah banyak mengalami penambahan juga terdapat pengurangan.[79] Sedangkan mushaf yang lengkap dan dijadikan pegangan adalah al-Quran yang ditulis oleh Ali bin Abi Thalib, ditransmisikan oleh para imam melalui satu imam kepada imam yang lain, berasal dari spirit kenabian, hingga akhirnya sampai pada imam yang masih berada pada keghaiban. Diyakini bahwa mushaf tersebut sekarang ini berada ditangan *al-Imām Muntaẓar.*

Mereka meyakini bahwa para pengumpul mushaf (tim Utsman) sengaja meninggalkan surat-surat al-Quran karena berisikan pujian terhadap Ali. Menurut Goldziher salah satu surat itu untuk pertama kalinya pernah ditunjukkan oleh Garcin de Tassy dan Mirza Kazhim Ahmad dalam

79 Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik Hingga Modern,* Terj.M.Alaika Salamullah, dkk, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006), hal. 324

Jounal Asiatique (1842). Kemudian tidak berselang lama ditemukan manuskrip al-Quran di perpustakaan Bankipore (India) yang di dalamnya terdapat surat *"al-Nurain"* dan "*al-wilayah*" yang berisi tentang kewalian Ali ra dan para Imam Syiah yang lain.

Namun seiring perkembangan pemikiran Islam dikalangan Syiah tidak semua masih meyakini doktrin tersebut. Baqir Hakim berusaha "meluruskan" tentang adanya *tahrif* dalam mushaf Utsmani. Baqir Hakim mengatakan bahwa jika memang khalifah Utsman telah melakukan *tahrīf* terhadap al-Quran, maka sikap Ali terhadapnya sangat jelas sekali, yaitu ia akan menegakkan kebenaran dan mengembalikannya seperti semula. Kita mengetahui bahwa Imam Ali pernah menentang khalifah Utsman berkenaan tentang kekayaan negara yang pernah ia berikan kepada keluarga dan para kerabatnya.[80]

3. Corak Tafsir Syii

Syiah yang paling besar pengaruhnya adalah Syiah Imamiah Iṡnā Asyariyah. Mereka berpendapat bahwa Rasulullah telah menetapkan Ali bin Abi Thalib sebagai Imam setelah beliau. Kemudian kepemimpinan itu berturut-turut beralih dari Ali kepada putranya Hasan, lalu kepada Husein, lalu kepada putranya Ali Zainal Abidin, kepada putranya Muhammad al-Baqir, kepada putranya Jafar al-Shadiq, kepada putranya Musa al-Kadzim, kepada putranya Ali al-Ridha, kepada putranya Muhammad al-Jawad, kepada putranya al-Hadi, kepada putranya Hasan al-Askari

80 Hakim, *Ulūm al-Qurān*, 166.

dan terakhir kepada putranya Muhammad al-Mahdi al-Muntadhar sebagai imam ke 12 yang diyakini sedang dalam masa keghaiban dan kelak akan muncul ketika mendekati hari akhir.[81]

Tafsir-tafsir Syiah cenderung tendesius untuk membela keyakinan mereka tentang ajaran pokok mereka. Diantara ajaran pokok Syiah adalah *al-iṣmah, al-mahdiyah, al-rujah* dan *al-taqiyyah. Al-Iṣmah* adalah terpeliharanya para imam dari perbuatan dosa besar maupun kecil dan ketidakmungkinan mereka melakukan kesalahan atau lalai. *Al-Mahdiyah* adalah keyakinan terhadap Imam al-Mahdi yang ditungu-tunggu, muncul kembali di akhir zaman untuk menegakkan keadilan dan kesejahteraan di muka bumi, dan kini masih bersembunyi di bawah tanah Samarra. *Al-rujah* adalah sebagai kelanjutan dari *al-mahdiyah.* Bahwa setelah Imam al-Mahdi muncul kembali, maka Nabi Muhammad saw juga akan muncul kembali ke muka bumi ini bersama-sama dengan musuh-musuh mereka, misalnya Abu Bakar dan Umar bin Khatab. Pada saat itu Nabi akan membalaskan perlakuan yang diterima oleh para Imam dari musuh-musuh mereka, kemudian mereka semuanya akan mati kembali dan akan hidup lagi pada hari kiamat kelak. Sedangkan *al-taqiyyah* adalah berpartisipasi dan berupaya. Ini merupakan prinsip fundamental dalam ajaran mereka (Syi'ah) dan sekaligus merupakan bagian dari agama.[82]

81 Muhammad Sayyid Husein al-Dzahabi, *Penyimpangan-penyimpangan dalam Penafsiran al-Quran,* terj. Hamim Ilyas dan Machnun Husein, (Jakarta: PT.RajaGrafindo Persada, 1993), hal. 62.

82 Al-Dzahabi, *Penyimpangan-penyimpangan,* 64.

Salah satu dalil yang dijadikan rujukan teologis adalah tawil dari surat al-Isra [17] ayat 26:

> " Dan berikanlah kepada keluarga-keluarga yang dekat akan haknya, kepada orang miskin dan orang yang dalam perjalanan dan janganlah kamu menghambur-hamburkan (hartamu) secara boros"

Ayat ini menetapkan kewajiban bagi orang Islam agar mau memberikan hak-hak pada keluarga yang lebih dekat dan menolong golongan miskin serta orang-orang yang membutuhkan pertolongan, dengan dimulai: "Dan berilah kerabat dekat atas hak-hak mereka". Golongan Syiah kemudian memahaminya ayat tersebut berbicara dalam konteks hukum dan pemerintahan dan membawa pemahaman ayat ini pada hak-hak politik keluarga Nabi.[83]

Atau penafsiran surat al-Baqarah [2] ayat 143:

> " Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu"

Dalam ayat tersebut terdapat kata "*ummatan wasaṭan*". Sebagaimana yang dikutip al-Qummy dalam tafsirnya dari Imam Jafar bahwa yang dimaksud dari "*ummatan wasaṭan*" adalah *aimmat* (para imam Syiah).[84]

Syiah adalah sekte yang menjunjung tinggi tawil. Al-Quran bukanlah suatu teks yang mudah untuk dimengerti dan dipahami maknanya. Sehingga tidak semua orang bisa

---

83 Goldziher, *Madzhab Tafsir,* 322.
84 Goldziher, *Madzhab Tafsir,*340.

menggali makna yang terkandung dalam al-Quran terutama dari segi makna batinnya. Mereka meyakini bahwa Ali adalah orang yang diakui dalam tawil.[85] Kemudian Ali diteruskan oleh para imam yang sesudahnya. Maka wajar jika mereka menjadikan para imam pada tingkat pertama, karena para imamlah yang dapat menerangkan pola penafsiran yang shahih atas al-Quran. Para imamlah yang selalu melakukan telaah-telaah penafsiran Syiah, karena itu mereka dianggap sebagai sumber-otoritatif yang paling tinggi derajatnya.

Dalam upaya memahami al-Quran, sekte Syiah hanya mengakui satu jalan menuju syariat yang benar dan dapat dijadikan hujjah atasnya, yaitu dengan mengembalikan masalah tersebut melalui mata rantai ulama yang dapat dijadikan rujukan yang terpercaya (yaitu para pembesar Syiah menurut anggapan mereka), kepada salah satu *ahlilbait* dan imam secara langsung jika hal itu memungkinkan, karena mereka adalah ulama-ulama yang sangat terpercaya, jujur dan penerjemah hakikat pemahaman, sebagaimana yang dikehendaki oleh Allah dan rasul-Nya.[86]

Namun tidak jarang pula golongan Syiah menggunakan metode *majāzi* (metaforis) dan *isyāri* (simbolik) dalam penafsiran mereka. Merujuk pada kajian yang dilakukan Rosihon Anwar, secara umum, corak tafsir Syiah adalah tafsir simbolik (menekankan pada aspek batin al-Quran).[87] Dimana dalam khazanah *ulūm al-Qurān,* tafsir seperti ini

85 Goldziher, *Madzhab Tafsir,*334.

86 Goldziher, *Madzhab Tafsir,*336.

87 Rosihon Anwar, *Samudera al-Quran,* (Bandung: Pustaka Setia, 2001), hal, *218.*

biasa dikenal dengan *al-tafsīr baṭīnī*. Al-Dzahabi menyebut tafsir simbolik dengan ungkapan *al-tafsīr al-ramziy*, atau dikenal juga dengan tafsir esoterik. Kalangan Syiah memang lebih menekankan penafsirannya pada aspek batin al-Quran. Adapun metode yang dipakai kalangan Syiah dalam menafsirkan al-Quran, beragam. Setiap aliran dalam Syiah berbeda metodenya dalam menafsirkan al-Quran. Tapi secara umum, sebagaimana dikemukakan oleh Rosihon Anwar, bahwa metode yang umum dipakai kalangan Syi'ah, adalah pendekatan tafsir esoterisme-sentris, adalah metode takwil. Sedangkan William C.Chittik dalam bukunya *The Sufi Path of Knowledge* bahwa sebagian kalangan besar Syiah yang menggunakan takwil merujuk kepada surat Ali Imron [3]: 7 sebagai landasan teologis mereka. Selain itu mereka juga berpendapat bahwa takwil merupakan metode paling valid untuk mendapatkan pengetahuan.[88][]

88 William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Hermeneutika al-Quran Ibnu al-Araby*, (Yogyakarta: Qalam, 2001), hal. 170-171.

TEORI *AL-QABḌ WA AL-BASṬ* ABDUL KARIM SOROUSH

A. Biografi Abdul Karim Soroush

Abdul Karim Soroush merupakan nama pena dari Farajollah Hosein Dabbagh, lahir di Tehran pada 10 Muharrom (Asyūrā) 1945.[89] Ia adalah salah satu pemikir kontemporer yang paling berpengaruh dan pemikirannya layak untuk dikaji. Tahun 2004 ia mendapat Erasmus Prise bersama dengan Fatima Mernisi dari Maroko dan Ṣādiq al-Aẓm dari Syiria.[90] Robin Wright dalam "*Tehran Meets on the Scolar Whose Ideas Could Reconstruct Muslim Society*" yang dipublikasikan *The Los Angeles Times* pada 18 Januari 1995 menyebutnya sebagai "Luther of Islam".[91] Nama Soroush juga masuk kedalam jajaran 100 orang berpengaruh di dunia versi majalah *Time* tahun 2005. Dalam *preface* bukunya *The Expansion of Prophetic Experience,* Farough Jahanbakhsh menyebutnya sebagai "*the most eminent, influential dan*

89 Abdul Karim Soroush, *a-Qabḍ wa al-Basṭ fī al-Syarīah,* terj. Dalāl Abas (Beirut: Dār al-Jadīd, 2002), 15.

90 http://drsoroush.com/en/dr-soroush-receives-the-ramus-prize/

91 Lihat Madaninejad dalam *"New Theology in the Islamic Republic of Iran: A Comparative between Abdolkarim Soroush and Mohsen Kadivar"*(Texas; The University of Texas, 2011), 2.

controversial intellectual figures of contemporerary Iran".

Di masa kecilnya, Soroush menempuh pendidikan di sekolah dasar konvensional Qommiyah School. Dalam autobiografi bukunya *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama* Soroush mengakui bahwa masa kecilnya dilaluinya dengan datar.[92] Barulah setelah satu tahun pendidikan SMP-nya ia mendafttarkan diri ke SMA Alawi yang didirikan oleh dua pedagang bazar yang sholeh dibawah pengaruh tokoh-tokoh ulama yang merasa prihatin melihat peminggiran pendidikan agama pada kurikulum SMP.[93] Haidar Bagir dalam pendahuluan buku *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama* menuliskan bahwa Soroush menempuh pendidikan keagamaan dan pendidikan umum secara bersamaan, selain menempuh pendidikan di SMA Alawi untuk mendapatkan pelajaran-pelajaran di bidang syariat dan tafsir al-Quran, ia juga menempuh di Sekolah Menengah Murtazawi untuk pendidikan umum. Tapi di SMA Alawi lah keingintahuan Soroush tentang keserasian antara agama dan sains mulai tumbuh. Dimulai keaktifannya dalam kegiatan ekstrakulikuler sekolah yang diampu kepala sekolah SMA Alawi Reza Rouzbeh tentang tafsir al-Quran. Soroush begitu terkesan dengan pengabdian Reza Rouzbeh untuk mencari keserasian antara agama dan sains. Perdebatan-perdebatan

92 Mahmoud Sadri, autobiografi *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama* oleh Abdul Karim Soroush (Jakarta: Penerbit Mizan, 2002), 3.

93 John Cooper, "Batas-Batas yamg Sakral: Epistemologi Abdul Karim Soroush," dalam *Pemikiran Islam; dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hamid Abu Zaid,* ed. John Cooper dkk., terj. Wahid Nur Efendi, (Jakarta: Erlangga, 2000), 33.

dengan gurunya inilah yang menjadikan perhatian Soroush tentang agama dan sains sejak saat itu tumbuh subur.

Setelah tamat sekolah menengah, Soroush memasuki Universitas Teheran di Fakultas Farmakologi. Saat itulah pertama kalinya Soroush bertemu langsung dengan Murtadha Muthahhari dan memintanya untuk mengajarinya filsafat Islam. Namun karena kesibukannya sehingga Soroush dikenalkan dengan salah seorang muridnya, seorang ulama dan imam dari salah satu masjid di Teheran, dan darinyalah akhirnya Soroush belajar filsafat untuk beberapa tahun. Salah satu buku yang sangat berkesan bagi Soroush saat itu adalah *syaraḥ* Muthahhari terhadap karya gurunya al-Thabathabai yang berjudul *Uṣūl-e Falsafe wa Rawiṣ-e Rialism* (*Prinsip-Prinsip Filosofis dan Metode Realisme*)[94] dan tafsir ensiklopedis *al-Mizān* karya al-Thathabai. Selain *al-Mizan* Soroush juga membaca karya tafsir lain baik dari kalangan Syiah maupun Sunni, yang pada akhirnya perbedaan tafsir inilah yang mendorong Soroush untuk mengurai keruwetan, mengapa dengan teks yang sama bisa menghasilkan interpretasi yang berbeda dan sekaligus menjadi landasan dari tesisnya *al-qabḍ wa al-basṭ*.

Pada tahun 1964 perjuangan rakyat Iran bergejolak dan terjadi pergolakan politik mendorong para mahasiswa

---

94 Bahkan dalam wawancaranya bersama Sadri, Soroush megakui buku ini sebagai buku superioritas filsafat Islam yang tidak terbantahkan. Lewat buku tersebut Soroush pertama kali mengenal filsafat Barat. Setelah itu Sorush membaca buku Murtadha Muthahhati yang lain, tetapi tidak memberi kesan begitu mendalam seperti buku yang pertama.

untuk terlibat, termasuk juga Soroush. Sehingga orientasi pemikiran Soroush menjadi lebih berwarna, tidak hanya mempertanyakan keserasian antara agama dan sains tetapi juga keterkaitan agama dengan politik (kekuasaan). Kedekatan Soroush dengan para gerilyawan dan basis bawah perjuangan rakyat mendorongnya untuk mempelajari pemikiran Marxis dan kelompok kiri lainnya.

Setelah kelulusannya dari Universitas Teheran, Soroush menjalani wajib militer selama dua tahun. Dalam kesempatan tersebut Soroush sering menghadiri kuliah-kuliah Ali Syariati di Husainiyyah Irsyad. Kegiatan itupun terus berlangsung hingga akhirnya Husainiyyah Irsyad ditutup oleh rezim Syah karena dikhawatirkan bisa membangkitkan gejolak perlawanan kaum muda Iran.

Setelah dinas militer selesai Soroush menjalani kegiatan praktis sebagai pengawas di laboratorium makanan dan obat-obatan di Bousher Utara selama lima belas bulan dan kemudian kembali ke Teheran dan aktif dalam riset farmasi dalam beberapa bulan sambil mempersiapkan studi doktoralnya di Inggris.[95] Pada tahun 1973 Soroush mendaftarkan diri di Universitas London untuk menempuh pendidikan magisternya dalam bidang kimia analitik. Setelah lulus dari Universitas London, Soroush memutuskan untuk meneruskan minatnya yang telah lama terpendam yaitu bidang sejarah dan filsafat sains (*history and philosophy of science*) dengan menjadi mahasiswa S3 di Chelsea College of Science and Technology, yang kemudian bergabung dengan

95 Soroush, *Menggugat Otoritas,* 8.

Kings College, London. Namun demikian, setelah empat tahun menempuh pendidikan doktoral disertasinya tidak terselesaikan karena peristiwa di Iran mendorongnya untuk pulang pada tahun 1979.[96] Soroush mengatakan bahwa transisi intelektualnya dari kimia analitis menuju sejarah dan filsafat sains menjadikannya mengenal filsafat modern seperti pemikiran Kant dan Hume yang sebelumnya sudah sedikit ia baca dalam buku-buku Muthahhari dan Thabathabai. Bagi Soroush baik Kant ataupun Hume bukan hanya pemikir besar, melainkan juga mempunyai karakteriktik tersendiri dimana filsafat linguistik dan positifisme logis (*logical positivism*) bahkan didasarkan filsafat Hume dan Kant.[97]

Soroush menyebut masa belajarnya di Inggris sebagai "periode kontemplasi konstan". Dimana saat itu ia harus berusaha keras untuk mengaplikasikan ide-ide filsafat ilmu alam terhadap ilmu pengetahuan kemanusian yang lain dan mengambil kesimpulan bahwa sebagian besar isu yang dibahas dalam filsafat sains dapat diaplikasikan ke filsafat sejarah. Berpijak dari filsafat sains, justru Soroush menaruh minat yang besar terhadap ilmu-ilmu sosial dan filsafat agama. Perkembangan intelektualnya ini mendorongnya untuk meninjau kembali pemikiran Aristoteles. Hari-harinya diisi dengan menyelidiki, merevisi, memadukan, mengharmonisasikan dan membedakan bagian-bagian pendidikan dan pengetahuan yang berlainan. Bahkan Soroush menceritakan betapa saat itu aktivitas apapun

96 Cooper, *Batas-Batas yang Sakral,* 32. Lihat juga Madaninejad, *New Theology,* 3.

97 Soroush, *Menggugat Otoritas,* 9.

yang ia lakukan masih selalu ditemani dengan pertanyaan-pertanyaan filosofis dalam pikirannya.

Saat di London, pada tahun 1970-an Soroush mulai berceramah dan menulis. Sekitar tahun 1977 Soroush membuat dasar-dasar dari serangkaian buku yaitu *What is Science, What is Philoshophy* ? dan diikuti dengan *Philosophy of History* dan *Sceince and Value*. Selain itu sebuah buku yang menyerang Marxis, *Sazman-e Mujahidin-e Khalq-e Iran* yang merupakan salah satu karya yang dihimpun dari ceramah-ceramahnya. Sementara sebuah buku lainnya tentang etika dan sebuah karya yang mendekati tema-tema monoteisme dan kebangkitan teori melalui metafisika Mulla Sadra tentang gerak substansial (*ḥarakāt-e jawhari*) berjudul *The Dinamic Nature of the Universe*. Di dalam bukunya ini, dia mencoba mengemukakan dasar-dasar filsafat islam, yakni tauhid dan *maād* (hari kebangkitan). Bukunya ini bahkan sempat dibaca oleh Muthahhari dan Imam Khomeini dan mendapat dukungan dan pujian dari keduanya.[98]

Sekembalinya ke Iran pada tahun 1979, Soroush mendapat tugas di Daneshkade-ye Tarbiyat-e Muallim (Sekolah Pendidikan Guru) di Teheran yang di dalamnya dia ditunjuk sebagai direktur. Tidak sampai setahun, muncul satu gerakan yang menghendaki universitas-universitas ditutup karena keyakinan mereka bahwa universitas-universitas di Iran telah banyak dikontaminasi oleh pemikiran Barat. Maka segera didirikan lembaga baru, *Muassase-ye* (kemudian menjadi *Syura-ye*) *Ali-ye Inqilab-e Farhangi* (Institute /

98 Soroush, *Menggugat Otoritas,* hal. xiii.

Dewan Agung untuk Revolusi Kebudayaan). Anggotanya terdiri dari tujuh orang salah satunya adalah Soroush. Lembaga ini didirikan oleh Khoemeni dengan tujuan untuk mempersiapkan kembali universitas-universitas dan me-*review* silabus-silabus seluruh sekolah di Iran. Maka setelah dua tahun dewan ini bekerja, universitas-universitas ini pun dibuka kembali yaitu pada tahun 1983. Setelah empat tahun menjabat sebagai Dewan Penasihat Revolusi Kebudayaan Soroush mengundurkan diri dan setelah itu berakhir pula karir Soroush di organisasi pemerintahan. Di kesempatan berikutnya Soroush hanya terlibat peran konsultatif yang tidak mengikat. Setelah itu, Soroush bekerja di Pusat Riset Kemanusiaan dan Ilmu-Ilmu Sosial dan mulai aktif mengisi perkuliahan terutama yang berhubungan dengan filasafat sains di beberapa universitas termasuk Universitas Teheran. Soroush memulai serangkaian kuliah tentang *Maśnawi* karya Jalal al-Din Rumi, bahkan perkuliahannya ini disiarkan di televisi Iran. Selain itu juga memberikan perkuliahan tentang filsafat sejarah dan filsafat ilmu-ilmu empiris untuk mahasiswa S2 Departemen Sosiologi.[99] Dalam kesempatan mengajar filsafat ilmu-ilmu alam dan sosial, Soroush memasukkan filsafat Winch, Habermas, Hayek, Muthahhari, Ibnu Khaldun, Hegel, Herder, Marx dan lainnya. Subyek penting lain yang mencuri perhatian Soroush saat itu adalah teologi modern (*al-kalām al-jadīd*), yaitu yang mengkaji hubungan antara manusia, sains dan agama.

Pada masa awal revolusi ilmu-ilmu sosial dan

99 Cooper, *Batas-Batas yang Sakral,* 34-35; Soroush, *Menggugat Otoritas*, xiii.

kemanusiaan diserang dan dianggap "tidak murni" dan "Barat", dianggap tidak penting dan tidak berharga. Dalam menyikapi hal ini, Soroush berkerja keras menulis enam belas artikel yang berisi pembelaannya terhadap ilmu-ilmu sosial yang dituduh bertanggung jawab atas kerusakan kaum muda dan melakukan sekularisasi. Momen inilah yang mendorong Soroush membuktikan bahwa ilmu-ilmu sosial dan kemanusiaan adalah sama pentingnya dengan ilmu-ilmu alam. Diantaranya dengan melakukan kritik terhadap metode pengajaran di sekolah-sekolah keagamaan.

Sementara itu situasi di Iran masih menyisakan pergolakan politik dan ideologi. Soroush pun meresponnya dengan gencar melakukan kritik terhadap konsep *wilāyah al-fāqih* yang digagas oleh Ali Khoemeini. Sehingga selama delapan belas tahun pascarevolusi Soroush disibukkan untuk mengklarifikasi posisinya berkenaan dengan relasi agama dan keagamaan, maupun agama dan institusi-institusi sosial.

Minat Soroush dalam filsafat agama setidaknya dilatarbelakangi beberapa hal. *Pertama,* pengetahuan otodidak Soroush tentang tafsir al-Quran. Problem yang menyita perhatiannya adalah mengapa banyak ulama yang memberikan penafsiran yang berbeda-beda terhadap teks suci (yang sama). Misalnya penafsiran ulama Mutazilah dan Asyariyyah menghasilkan tafsir yang berbeda tanpa ditemukan ujung solusi atau kompromi yang masuk akal. *Kedua,* kedekatan Soroush dengan karya-karya sufi dan politisi. Pihak pertama berpendapat bahwa dunia adalah wilayah sementara yang mesti ditinggalkan untuk melakukan

perjalanan batin. Sebaliknya, dalam aktivitas politik, para pemikir dan aktivis politik sering menyimpulkan dalil mereka dari agama. Ideologi sufi "meninggalkan dunia" dan ideologi politisi "mendominasi dunia" sama-sama diambil dari al-Quran. Soroush berusaha memahami dan menganalisa mengapa model interpretasi teks-teks agama tertentu muncul pada masa tertentu, bukan pada masa lainnya. *Ketiga,* pemahamannya bahwa ilmu adalah suatu proses kompetitif-kolektif dan konsekuensinya. Dan terakhir aplikasi pandangan pengetahuan ilmiah terhadap pengetahuan agama.

Pada tahun 1995-1996 perkuliahan Soroush diserbu sekelompok orang yang mengatasnamakan dirinya sebagai *Anṣār e-Ḥizbullah* (Pendukung Partai Allah) sehingga karir Soroush sebagai dosen berhenti. Kelompok ini tidak suka dengan materi kuliah yang disampaikan oleh Soroush karena dianggap menghujat agama. Tidak cukup sampai disitu saja, perkuliahan mingguan Soroush yang diadakan di Masjid Imam Shadiq di Teheran Utara juga dipaksa berhenti karena dianggap kontroversial. Selain itu kritik Soroush kepada metode pangajaran di sekolah-sekolah agama mengganggu kepentingan politis pihak-pihak tertentu. Dengan menyatakan bahwa pengetahuan agama adalah suatu cabang dari pengetahuan manusia dan bukan merupakan sesuatu yang sakral, Soroush menolak kemungkinan dikedepankannya satu pemahaman agama sebagai kebenaran. Kritik ini akan sangat melemahkan kekuatan sekolah agama dan lembaga ulama. Konsekuensi

politis dari hal ini adalah bahwa lembaga ulama yang tidak lagi menjadi "penjaga" kebenaran, tidak bisa menilai peran-khususnya dalam sistem politik.[100] Sehingga pemikiran Soroush dianggap berbahaya dan harus dihentikan. Menurut Cooper sejak saat itulah ia banyak menghabiskan waktunya di luar Iran, meskipun ada rumor bahwa ia telah diminta untuk tetap tinggal di Iran semenjak kepulangannya dari serangkaian tur ceramahnya di Amerika Utara pada musim semi 1997.[101]

Kontribusi intelektual terbaik Soroush adalah gagasan-gagasannya yang terangkum dalam buku *Qabd-u-Bast-e Tiurik-e Syariat* (*al-Qabḍ wa al-Basṭ fi al-Syarīah)*. Menurut Schimmel (1994) *al-qabḍ* dan *al-basṭ* adalah dua istilah yang digunakan di dalam tradisi tasawuf untuk mengacu kepada secara berturut-turut pada sesak dan lapangnya dada seorang sufi, kegundahan dan kegembiraannya, dan ungkapan kecemasan dan harapannya.[102] Proyek Soroush dalam artikel-artikelnya ini adalah meletakkan ilmu-ilmu agama ke dalam kerangka kerja yang lebih besar dari pengetahuan manusia pada umumnya, dan khususnya konteks filsafat dan yang lebih baru lagi ilmu alam dan ilmu sosial. Perbedaan penting yang ditekankan Soroush adalah bahwa agama itu kekal, esensial dan sakral. Sementara

100 Valla Vakili, "Abdul Karim Soroush dan Diskursus Kritik di Iran", dalam *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer,* ed. John L. Esposito & John O. Voll, terj.Sugeng Hariyanto dkk, (Jakarta: Grafindo Persada, 2002), 207.

101 Cooper, *Batas-batas yang Sakral,* 36.

102 Sebagaimana yang dikutip Cooper, *Batas-Batas yang Sakral,* 36.

pemahaman manusia terhadap agama yang tidak sakral, dan tidak ada yang bisa menjadi objek kesangsian dan kritik.[103] Ilmu agama adalah salah satu jenis ilmu manusia yang apat berubah, berinteraksi, menyusut dan mengembang. Ia merupakan satu kesatuan yang tampak sebagai keterpaduan ntara unsur-unsur yang benar dan yang salah, antara yang lama dan yang baru, yang terus menerus mengapung seperti sebuah sungai yang luas.[104] Menurut Soroush religiositas adalah pemahaman manusia tentang agama, sebagaimana sains adalah pemahaman mereka tentang alam. Generalisasi pemahaman ini kemudian berkembang yang memaknai agama sebagai bentuk pengetahuan manusia yang bergantung pada kondisi kolektif dan kompetitif jiwa manusia.[105]

Teori filsafat sains membimbing Soroush untuk mengekplorasi filsafat agama, salah satunya adalah teori Quine, bahwa semua ilmu saling berkaitan dan, dengan demikian, dinilai sebagai kesatuan yang utuh, bukan kumpulan teori yang berlainan, menurut ketentuan pikiran sehat. Pada teori filsafat sains inilah Soroush menyandarkan argumentasinya dalam buku *al-Qabḍ wa al-Basṭ*.[106] Sedang dalam menyelami agama Soroush secara terus menerus mengkaji tentang pemikiran Rumi sehingga secara gradual menjadikannya dekat dengan tasawuf dan menjadikannya semakin jelas membedakan pemikiran Rumi dan al-Ghazali. "Kegelisahan" Soroush atas pemikiran tokoh-tokoh tersebut

103 Cooper, *Batas-Batas yang Sakral,* 36.
104 Soroush, *Menggugat Otoritas,* 21.
105 Soroush, *Menggugat Otoritas,* 19.
106 Soroush, *Menggugat Otoritas,* 19.

menghasilkan sebuah buku yang berjudul *The Story of the Lords of Wisdom,* yang didalamnya dimasukkan pula pemikiran Syariati. Buku Soroush lainnya yang menjelaskan posisi pemikirannya terhadap pemikiran Syariati adalah *Lofter Than Ideologi.* Sedangkan bukunya yang berisi tentang filsafat etika berjudul *Fact and Value* yang paparannya disandarkan pada gagasan Hume tentang asal mula keharusan.

Soroush benar-benar membuat kegemparan di Iran dengan artikelnya *Gallantry and The Clergy* dan *The Roof of Livelihood on the Pillar of Religion.* Kedua artikel ini berisi tentang peran ulama. Dalam artikel pertama Soroush menuliskan bahwa ulama tidak ditentukan oleh ilmu dan kebajikan mereka, tetapi ketergantungan mereka pada agama dalam mata pencaharian mereka.[107] Karena artikel-artikel ini Soroush mendapat serangan yang keras dari para ulama, ditambah lagi penerbitan artikel *al-Qabḍ wa al-Basṭ* dalam jurnal *Keyhan Farhangi* hingga akhirnya kelompok fasis berhasil mengambil alih beberapa institusi kebudayaan, termasuk koran-koran dan memberangus jurnal.[108] Sehingga

107 Soroush, *Menggugat Otoritas,* 25.

108 Pada awalnya pemikiran Soroush mengenai teori *al-qabḍ wa al-basṭ* tertuang dalam artikel-artikelnya yang dimuat dalam majalah bulanan *Keihan Farhanki* selama dua tahun periode, tahun 1988-1990, kemudian diterbitkan menjadi sebuah buku pada tahun 1991. Selama beberapa tahun setelah diluncurkannya karyanya Soroush mendominasi panggung intelektual dan kritik di Iran. Dia menduduki posisi yang juah lebih kuat dibandingkan orang-orang seangkatannya. Walaupun disisi lain, karyanya ini menjadikan Soroush mempunyai banyak "musuh" dari golongan ulama tertentu, tokoh-tokoh pemerintahan dan gerombolan massa. Periode ini

penerbitan artikelnya dialihkan ke jurnal *Kiyan.* Dengan media jurnal ini Soroush masih bisa konsisten menerbitkan tulisan-tulisannya bahkan puisi-puisinya dan berfungsi sebagai wadah Soroush untuk tetap bisa menjalin hubungan dengan lapisan luas mahasiswa dan kaum intelektual di seluruh Iran.

Selain itu kritik Soroush mengenai lembaga ulama di Iran juga tertuang dalam karyanya *Liberty and the Clergy,* yang sekaligus sebagai respon Soroush terhadap ide negara dan pemerintahan Islam. Di dalamnya Soroush berpendapat bahwa tidak ada ulama dan *qua* ulama yang mempunyai hak istimewa duniawi, baik dalam politik maupun ekonomi atas warga negara lain. Karya Soroush ini juga merupakan upayanya untuk memberikan landasan teoritis terhadap hasil Revolusi Iran dan peristiwa-peristiwa yang munculsetelahnya.[109]

B. Dinamika Pemikiran Soroush

Dalam berbagai karya-karyanya, terlihat bahwa pemikiran Soroush tidak hanya terfokus pada satu tema. Berangkat dari penjabaran pemahaman naskah-naskah keagamaan yang fleksibel dan interpretatif, Soroush beralih pada komentar-komentar politik yang tajam tentang

berlangsung setelah Soroush tidak lagi aktif dalam Dewan Revolusi Kebudayaan sejak tahun 1984, sehingga Soroush lebih memeliki banyak waktu untuk menulis, mengajar dan mengisi ceramah-ceramah. Lihat Valla Vakili, "Abdul Karim Soroush dan Diskursus Kritik di Iran", dalam *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer,* ed. John L. Esposito & John O. Voll, terj.Sugeng Hariyanto dkk, (Jakarta: Grafindo Persada, 2002), 183.

109 Soroush, *Menggugat Otoritas,* 30.

peran agama dalam pemerintahan negara. John Cooper mengatakan bahwa pemikiran Soroush bergeser dari pemikiran epistemologis kepada wacana yang lebih bersifat politis, seperti pemerintahan dalam masyarakat Islam atau masyarakat religius pada umumnya.[110] Tulisan-tulisan dan pidatonya mengkombinasikan pengetahuannya tentang Islam yang mendalam dengan penguasaan puisi Persia yang hebat, yang menciptakan ilmu yang ditekuninya selama akhir 1970-an di Inggris memberikan kelokan analitis pada corak yang diciptakannya.[111]

Pergeseran pemikiran Soroush dari isu-isu teoritis menuju hal-hal yang bersifat praktis didorong oleh meletusnya Revolusi Iran. Menurut Soroush saat itu para pemimpin revolusi Iran belum benar-benar memikirkan apa yang hendak dilakukan pasca jatuhnya rezim Syah. Hal ini menyebabkan mereka pasif dalam merespon isu-isu global: ekonomi global, modernitas dan pemerintahan yang berbasis informasi dan lain-lain. Karena para pemimpin dan pendiri Iran masih percaya bahwa pemimpin yang adil dan bermaksud baik, masyarakat akan mengikuti jalannya secara alamiah. Sedangkan bagi Soroush hal tersebut tidak menambah kemajuan substantif. Sehingga yang dibutuhkan umat Islam Iran saat itu bukan hanya dasar-dasar teoritis melainkan juga pemecahan masalah praktis.[112]

Soroush mengawali pemikiran kritisnya melalui

---

110 Cooper, *Batas-batas yang Sakral,* 32
111 Valla Vakili, *Abdul Karim,* 183.
112 Soroush, *Menggugat Otoritas,* 27.

pintu epistemologi, penafsiran dan sejarah. Pemikiran Soroush bergerak dari filsafat sains (*naturwissenschaften*) menuju filsafat ilmu kemanusiaan (*geisteswissenschaften*), lalu menuju filsafat sejarah, kemudian diterapkannya dalam filsafat agama. Aplikasi filsafat sejarah terhadap ilmu-ilmu keagamaan yang dilakukan oleh Soroush bisa dilihat dari bagaimana ia menyamakan epistemologi ilmu sejarah dan ilmu keagamaan. Diantaranya :

1. Dalam lingkup / konteks pembukuan sejarah, tidak mungkin menulis sejarah secara komprehensif dan finis untuk semua zaman
2. Sejarawan dalam kerjanya memahami sejarah, ia mempengaruhi dan terpengaruh sejarah. Sehingga ilmu sejarah adalah hasil interaksi antara sejarawan dengan riwayat sejarah. Demikian juga ilmu agama adalah hasil dari interaksi ulama agama dengan *nāṣ* agama.
3. Untuk mencapai *al-haqīqah*, ulama agama dan sejarawan sama-sama mengandalkan kemampuan kognitif.
4. Tidak semua yang diketahui oleh sejarawan dan yang didengarkan merupakan sejarah. Realita hanya akan berubah menjadi sejarah jika sejarawan memilihnya untuk dicatat dalam ilmu sejarah. Sejarawan memasukkan sebagian dan membuang sebagian yang lain. Meskipun demikian sejarah tidaklah diciptakan oleh sejarawan. Tapi ilmu sejarahlah yang ditulis oleh sejarawan dan dipilihnya. Demikian juga ilmu agama.
5. Dalam ilmu sejarah ada 2 rukun
   a. Internal: riwayat atau sanad sejarah

b. Eksternal: pengetahuan sejarawan tentang filsafat kemasyarakatan atau ilmu-ilmu lainnya yang mempengaruhi penafsiran sejarawan.

Demikian juga ilmu agama mempunyai 2 rukun;

1) Internal : al-Quran dan sunnah
2) Eksternal: pengetahuan kemanusiaan[113]

Sedangkan penerapan filsafat sains ke dalam ilmu-ilmu keagamaan dalam pemikiran Soroush sangat terlihat dalam format teori *al-qabḍ wa al-basṭ*. Soroush membangun teorinya di atas landasan *wāqiiyyah (*realisme) atau *aṣālah al-wāqi* (kemendasaran realita).[114] Dimana setiap teori epistemologi realisme selalu membedakan "sesuatu" dan "ilmu tentang sesuatu" itu.[115] Sehingga berbeda "agama" dengan "ilmu tentang agama" dan "ilmu agama" bukanlah "agama" itu sendiri. Poin inilah yang ditekankan Soroush dalam penggunaan logika realisme dalam ilmu agama.

Penerapan teori *al-qabḍ wa al-basṭ* berlanjut pada karya-karya berikutnya diantaranya: *Text in Context* yang diterbitkan pada tahun dalam buku bunga rampai *Liberal Islam* dengan judul *The Evolution adn Devolution Knowledge* (1999) yang diedit oleh Charles Kurzman. Kemudian buku *The Expansion of Prophetic Experience.* Buku ini dianggap sebagai *Text in Context* volume kedua. Lalu kemudian buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Nilou Mobasser dan diterbitkan pada tahun 2009 bersama

113 Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ,* 34.
114 Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ*, 28.
115 Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ,* 29.

tulisannya yang lain, *Seratha-ye Mostaqim* (Straight Paths) (1998) dan *Akhlaq-e Khodayan* (The Ethics of Gods) (2001), menjadi sebuah buku dengan judul *The Expansion of Prophetic Experience: Essyas on Historicity, Contingency and Plurality in Religion.*[116] Dalam buku inilah Soroush banyak membahas tentang tema-tema yang bersinggungan dengan *ulūm al-Qurān* yang akan banyak diulas dalam penelitian ini. Pemikiran-pemikirannya yang teoritis dan epistemologis masih terus berlanjut hingga Iran dipimpin oleh seorang penguasa yang reformis barulah terlihat perubahan pada orientasi pemikirannya.[117]

Dalam beberapa tahun terakhir setelah terpilihnya Presiden Mohammad Khatami[118] tahun 1997, orientasi kritik Soroush mulai bergeser. Ruang dialog menjadi lebih terbuka dengan mulai diperkenalkannya konsep-konsep kritis seperti pluralisme, demokrasi, aspirasi masyarakat, aturan

---

116 Abdul Karim Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience: Essyas on Historicity, Contingency and Plurality in Religion,* terj. Nilou Mobasser, (Boston: Brill, 2009), xii.

117 Karya-karya Soroush yang lain bisa diakses di *official website* Soroush, drsoroush.com.

118 Mohammad Khatami adalah presiden Iran yang kelima, terpilih pada pemilu 23 Mei 1997 kemudian terpilih kembali pada pemilu 8 Juni 2001. Setelah itu ia digantikan oleh Mahmud Ahmadinejad. Khatami dikenal sebagai presiden reformis pertama di Iran karena dalam kampanyenya yang memfokuskan pada penegakan hukum, demokrasi dan pencakupan seluruh rakyat Iran dalam perencanaan politik. Selain itu Khatami juga menjanjikan peningkatan status perempuan Iran dan menerima aspirasi para pemuda Iran. https://id.wikipedia.org/wiki/Muhammad_Khatami diakses tanggal 12 April 2017 jam 12.22.

hukum, dan masyarakat sipil oleh Presiden Khatami.[119] Naiknya Presiden Khatami menandai dibukanya ruang diskursif yang baru, panggung kritis menjadi lebih terbuka, lugas dan berani menggantikan kepelikan dan kekaburan yang terjadi sebelumnya. Masa pemerintahan Khatami menjadi angin segar bagi Soroush untuk menyebarkan pemikirannya. Periode inilah yang menjadi titik pangkal pergeseran pemikiran Soroush, dari teoretis menuju praksis. Dimana Soroush sangat menyadari bahwa gagasannya tentang demokrasi beragama dan pluralisme pemahaman harus "difasilitasi" oleh negara dan yang paling ideal untuk mewujudkannya adalah negara dengan sistem pemerintahan demokrasi.[120]

C. Teori al-Qabḍ wa al-Basṭ (The Contraction and Expansion Theory /Teori Penyusutan dan Pengembangan)[121]

Menurut Valla Vakili pemikiran Soroush mencakup

119 Valla Vakili, *Abdul Karim,* 184.

120 Dalam buku *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama,* Soroush menjelaskan bahwa syarat utama untuk merealisasikan demokrasi adalah pembebasan manusia dari kebutuhan elementer hidup. Demokrasi bisa benar-benar tercapai jika suatu masyarakat sudah bisa lepas dari kediktatoran kemiskinan dan kejahilan. Ketika kedua hal tersebut telah teratasi maka barulah membicarakan kebebasan bicara. Karena kebebasan bicara adalah dambaan bagi mereka yang memiliki sesuatu untuk diungkapkan, yang mempunyai waktu senggang, dan rasa aman untuk berfikir, belajar, membaca dan bertanya. Satu-satunya hal yang dibutuhkan dalam demokrasi adalah toleransi terhadap pandangan yang berbeda-beda dan para pendukungnya. Lihat Soroush, *Menggugat Otoritas,* 63 dan 201.

121 Dalam terjemahan *al-qabḍ wa al-basṭ* ke dalam bahasa Indonesia, penulis menemukan dua versi yang berbeda. Haidar Bagir

empat bidang: hubungan agama dan studi agama, peran agama dalam politik, lembaga keulamaan Iran dan hubungan antara Iran dengan dunia Barat. Subjek penting lainnya yang menarik perhatian Soroush adalah hubungan antara manusia, sains dan agama.[122] Dibutuhkan pemahaman baru agar ketiganya bisa selaras dalam menghadapi modernitas. Agenda utama Soroush adalah untuk membuktikan bahwa ilmu-ilmu sosial dan kemanusiaan sama pentingnya dengan

---

yang dalam Kata Pengantar buku *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama* - yang merupakan terjemahan dari buku Soroush *Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writing of Abdolkarim Soroush* — menerjemahkannya dengan "penyempitan" dan "perluasan". Sementara tim penerjemah buku itu sendiri, Abdullah Ali menerjemahkannya dengan "penyusutan" dan "pengembangan". Sedangkan dalam buku *The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion, al-qabḍ wa al-basṭ* diterhemahkan Nilou Mobasser dengan *contraction and expansion theory.* Sementara dalam kamus *al-Munjid fi al-Lugah wa al-Alam* dijelaskan bahwa *al-qabḍ* merupakan *maṣdar* dari kata *qabaḍa* yang mempunyai arti *amsaka, ḍayyaka, akhaża, manaa,* dan *jamaa.* Fr. Louis Maluf al-Yassui dan Fr. Bernard Tottel al-Yassui, *al-Munjid fi al-Lugah wa la-Alam,* cet. 28, (Beirut: Dār al-Masyriq, 1986), hal. 605; Sedangkan kata *al-basṭ* merupakan *maṣdar* dari *basaṭa* yang mempunyai arti *madda, jarra-a, sarra, tanazzaha, wasaa.* Fr. Louis, *al-Munjid,* hal. 37-38; Dalam al-Quran kata *qabaḍa dan basaṭa* muncul beberapa kali dengan berbagai derivasinya. Diantaranya dalam surat al-Baqarah [2]: 245 "...*Dan Allah menyempitkan dan melapangkan (rezeki) dan kepada-Nya-lah kamu dikembalikan*". Selain itu terdapat pula dalam surat al-Furqan [25]: 45-46 dan al-Zumar [39]: 67. Quraish Syihan (Ed), *Ensiklopedia al-Quran, Kajian Kosa Kata,* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), hal.744. Dengan mempertimbangkan bahwa dalam konteks pemikiran Soroush, penggunaan *al-qabḍ wa al-basṭ* dinisbatkan kepada "kerangka pengetahuan manusia" sehibgga penulis lebih memilih terjemah "penyusutan" dan "pengembangan".

122 Valla Vakili, *Abdul Karim,* 185.

ilmu-ilmu alam.[123] Hal ini dikarenakan pasca revolusi Iran, ilmu-ilmu sosial terpinggirkan, bahkan menjadi kambing hitam yang harus memikul tanggungjawab atas "rusaknya" generasi muda karena pengaruh sekulerisasi, liberalisasi dan pluralisme. Ilmu-ilmu sosial bagaimanapun adalah bagian dari "Barat" sehingga tidak bisa diterima di Iran. Soroush menganalogikan konsep-konsep ilmu sosial sebagaimana dengan konsep keagamaan, dengan demikian ia harus memasuki wilayah filsafat agama. Kemudian Soroush mengeksplorasi filsafat agama dibawah "bimbingan" filsafat sains Quine tentang keterkaitan semua ilmu.[124]

Saling keterkaitan semua ilmu menjadikan semua ilmu bisa saling mempengaruhi. Pemahaman seseorang tentang agama akan dipengaruhi oleh pemahamannya tentang ilmu sosial dan sains, dan begitu sebaliknya. Secara prinsip, untuk memahami agama seseorang harus memanfaatkan sejumlah pengetahuan dari luar wilayah khas agama. Teori-teoeri kosmologis, antropologis, dan linguistik selalu membatasi serta mengikat pemahaman kita tentang agama dan harapan-harapan kita terhadapnya. Sebelum upaya apa pun untuk memahami agama, suatu kerangka epistemologis, linguistik, kosmologis (baik yang bersifat ilmiah ataupun metafisik), dan antropologis sudah ada.[125] Semua kerangka itu akan menjadi padu dan menentukan pemahaman terhadap agama. Semakin luas kerangka seseorang, maka akan semakin luas pula horizon pemahamannya terhadap agama. Pun

123 Soroush, *Menggugat Otoritas,* 16.
124 Soroush, *Menggugat Otoritas,* 19.
125 Haidar Bagir dalam Soroush, *Menggugat Otoritas,* xxii.

demikian, semakin sempit kerangka menjadikan horizon pemahaman agama semakin sempit. Teori *al-qabḍ wa al-basṭ* dirumuskan Soroush untuk menjelaskan "penyusutan" dan "pengembangan" kerangka ini, hal-hal yang berada di luar agama akan tetapi mempengaruhi pemahaman agama.

Hal pertama yang dilakukan oleh teori *al-qabḍ wa al-basṭ* adalah mensejajarkan ilmu-ilmu keagamaan dengan ilmu-ilmu sains. Menyatakan keduanya sebagai hasil dari pemahaman manusia. Pemahaman manusia terhadap agama menghasilkan ilmu-ilmu agama. Sedangkan sains adalah hasil pemahaman manusia terhadap alam. Soroush mengatakan:

> "...*Religion is sacred and heavenly, but the understanding of religion is human and earthly. That which remains constant is religion (dīn); that which undergoes change is religious knowledge and insight (marifah al-dīnyiyah)...Religion is no need of reconstruction and completion. Religious knowledge and insight that is human and imcomplete, however, is in constant need of reconstruction. Religion is free from cultures adn unblemished by the artifacts of human minds, but religious knowledge is, without a shadow of a doubt, subject to such influences... Reason does not come to aid of religion to complement it; it struggles to improve its own understanding of religion. The sacred syarīah never sits parallel to human opinios, so there is no possibility of agreement or disagreement between two; it is the human understanding of religion that may be congruous with other parts of human understanding....It (al-qabḍ wa al-basṭ) separates religion and religious knowledge, considers the latter as a branch of human knowledge and*

regards our understanding of religion as evolving along with other branches of human knowledge. The insights and needs of the new age embolden the jurisconsult (fāqih), play midwife for pregnant matron of syarīah, and enklidle the spirit of Greek sensibility in the body of religious understanding." [126]

Dengan teori *al-qabḍ wa al-basṭ* Soroush melakukan desakralisasi ilmu-ilmu keagamaan dengan menyematkan sifat "manusiawi" kepadanya. Menjadikannya sebagai salah satu cabang dari ilmu-ilmu kemanusiaan (*al-marifah al-basyariyyah*)[127] dan sejajar dengan cabang lainnya. Dengan demikian maka ilmu-ilmu keagamaan harus mengikuti "aturan main" ilmu-ilmu kemanusian.

Menurut Soroush ilmu adalah kumpulan dari berbagai pendapat yang saling berdialog, berdebat, dengan melodi dan irama yang khusus. Hukum terjadinya dialog ini adalah pasti dan niscaya.[128] Tidak ada ilmu yang murni, sempurna, benar dari ujung kepala menuju kedua telapak kakinya. Sesungguhnya setiap ilmu adalah himpunan dari berbagai pendapat baik yang benar atau salah, dan mempunyai kekurangan bagi sejumlah ilmuwan, ia akan selalu mengalami pergeseran, perubahan (*al-taḥawwul*), dan menghiasi kolektifitas dan historisitas. Dan ilmu agama termasuk di dalamnya.[129] Seseorang bisa saja tidak memilih

126 Abdul Karim Soroush, *Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writing of Abdolkarim Soroush,*terj. Mahmoud Sadri & Ahmad Sadri, (New York: Oxford University Press, 2000), 31-33.

127 Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ,* 21.

128 Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ,* 25.

129 Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ,* 27.

pendapat yang (menurutnya) salah, akan tetapi tidak bisa membuangnya. Karena ia tetaplah menjadi bagian dari ilmu.

Sebagaimana yang telah penulis singgung sebelumnya bahwa teori *al-qabḍ wa al-basṭ* memuat landasan epistemologis yang penting yaitu *wāqiiyyah (*realisme) atau *aṣālah al-wāqi* (kemendasaran realita). Realisme yang menjadi landasan ilmiah dan epistemologis bagi teorinya adalah realisme yang kompleks (*al-wāqiiyyah al-muaqqidah*).[130] Bukan realisme yang sekali menangkap realita kemudian dianggap sebagai sebuah kebenaran. Karena *al-wāqiiyyah al-muaqqidah* memandang ilmu pengetahuan sebagai perkara yang kompleks dan untuk sampai kepada kebenaran dan kesempurnaannya bukanlah perkara yang mudah. Dari sini nampak bahwa Soroush terpengaruh pemikiran Kant mengenai *noumena* dan *phenomena.* [131]

1. Al-Qabḍ wa al-Basṭ Ilmu-ilmu Keagamaan

Bagaimanapun ilmu agama bukanlah agama itu sendiri. Ilmu-ilmu keagamaan pemahaman manusia terhadap syariah[132] yang dilakukan secara metodis dan

---

130 Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ,* 28.

131 Dalam filsafat Kant *noumena* adalah "sesuatu dalam dirinya sendiri" atau sesuatu yang merupakan realitas yang sebenarnya. Sedangkan *phenomena* adalah sesuatu yang mengemuka dalam persepsi kita. *Phenomena* ini terdiri dari dua bagian; yang diakibatkan oleh obyeknya, yang disebut Kant sebagai "sensasi" dan yang disebabkan oleh aparatus subyektif kita, yang menyebabkan beraneka-macam hal menjadi tertata dalam hubungan tertentu. Bertrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat,* terj.Sigit Jatmiko dkk, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 930; Paul Strathen, *90 Menit Bersama Kant,* terj. Frans Kowa (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2001), 23.

132 Dalam bukunya *al-Qabḍ wa al-Basṭ,* Soroush memaknai

beraturan (terkontrol). Ia sama dengan pengetahuan yang lain dalam tingkatan identitas, verifikasi, penghimpunan dan berproses. Sehingga harus melewati dua tahapan, yaitu tahap *yajib* atau definisi (*al-tarif*) dan tahap *yujad* atau verifikasi (*al-taḥaqquq*). Dalam tingkatan definisi (*al-tarif*): pengetahuan keagamaan haruslah sempurna, murni dan benar. Tapi dalam tingkatan verifikasi (*al-taḥaqquq*), apa yang telah dihasilkan ulama dan dipublikasikan sebagai tema-tema pembelajaran dan pengajaran masih banyak kekurangan dan kesalahan. Sehingga dalam hal verifikasi, ilmu-ilmu keagamaan sama seperti pengetahuan yang lainnya. Ia sebagai identitas kolektif yang tidak terbatas pada satu orang saja akan tetapi pada kesepakatan bersama dan pengetahuan tersebut mempunyai masanya sendiri sebagai identitas historis(nya). Karena yang dimaksud dengan identitas kolektif bukanlah berlaku bagi mereka yang hidup dalam satu masa saja, tetapi juga untuk mereka yang berada di masa yang berlainan dan masing-masing mempunyai inovasi yang bermanfaat.[133]

Menurut Soroush agama bagi masing-masing individu adalah ekspresi pemahaman mereka terhadap syariah. Baginya tidak ada istilah "syariah murni" kecuali milik Allah *azza wa jalla*. Pengetahuan manusia yang metodis dan terkontrol terhadap syariah, walaupun seandainya

---

syariah sebagai ekspresi dari himpunan *al-arkān, al-ushūl* dan *al-furū* yang diturunkan pada Nabi yang kemudian disandarkan pada laku dan kebiasaan *aulia* (red: para imam). Lihat Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ*, 29.

133 Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ,* 29.

benar seluruhnya dan tidak ada kurangnya, tetaplah ia bukan syariah.[134] Ilmu-ilmu keagamaan walaupun dibangun diatas agama dan merupakan cerminan darinya tetaplah ia tidak akan berubah menjadi agama. Sebaik apapun suatu pemahaman terhadap agama tetaplah ia bukan agama. Sebaik apapun suatu penafsiran terhadap Al-Quran, tetap saja tidak akan berubah menjadi Al-Quran. Ada penafsiran yang (dinilai) lebih baik dari tafsir yang lain, tetapi tidak ada yang lebih otoritatif karena semua adalah hasil dari pemahaman manusia. Pada akhirnya penerapan epistemologi *wāqiiyyah* dan *aṣālah al-wāqi* menuntut adanya pluralisme pemahaman dan demokrasi beragama.[135]

Syariah tidak mungkin benar-benar saling bertentangan dengan pemahaman terhadapnya, saling menolak, terjadi pertentangan dan ketidaksesuaian dalam tubuh syariah sendiri. Akan tetapi pertentangan itu terjadi karena pemahaman agama yang bercampur dengan pemahaman pengetahuan lain yang sudah terlebih dahulu mengalami pertentangan dan ketidaksesuaian. Sebagaimana ulama-ulama agama yang bisa saja saling menyalahkan pemahaman yang lainnya, tetapi tidak ada yang menyalahkan agama.[136]

Soroush meyakini bahwa pada hakikatnya syariah itu

134 Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ,* 30.

135 Pemahaman yang baik (*al-idrāk al-ṣahīh*) menurut Soroush adalah pemahaman yang aktual (sesuai dengan *realita/ al-idrāk al-ṭābiq li al-wāqi*). Dimana term *al-idrāk al-shahīh* menuntut adanya dua unsur, yaitu *al-wāqiiyyah* (realisme) dan *al-idrāk* (usaha pemahaman). Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ,* 30.

136 Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ,* 31.

diam. Ia tidak akan berbicara kecuali ketika manusia datang kepadanya dengan berbagai pertanyaan dan mengharapkan jawaban darinya. Sedangkan manusia akan mengajukan pertanyaan sesuai kapasitas ilmunya, dan demikian juga dalam memahami jawaban syariah. Oleh karena itu syariah tidak berbicara kepada masyarakat dengan caranya sendiri. Ulama agama dari masing-masing zaman akan mengajukan pertanyaan baru kepada syariah dan mendapatkan jawaban yang baru pula. Pertanyaan dan jawaban ini terhimpun menjadi ekspresi pengetahuan keagamaan.[137] Disinilah letak terjadinya interkoneksi antara ilmu keagamaan dan ilmu-ilmu kemanusiaan yang lain, yang menurut Soroush mutlak tidak bisa dihindari.

Allah telah menurunkan "syariah" agar manusia meletakkannya sesuai dengan kecondongan akal serta membentangkan tempat baginya dalam ruang peradaban, maka saat itu mereka akan memahaminya dengan pemahaman yang sesuai dengan kebudayaan dan unsur-unsur kemanusian mereka.[138] Sehingga ilmu-ilmu keagamaan menjadi sangat manusiawi. Sisi manusiawi ilmu-ilmu keagamaaan menurut Soroush disebabkan;

a. Ilmu lahir dan tumbuh dari usaha tangan manusia
b. Kualitas seseorang dan sifatnya (*personality*) ikut menembus dan mempengaruhi kualitas pengetahuan yang dikumpulkannya, bukan hanya kuatnya akal yang berperan membedakan benar dan salah.[139]

---

137 Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ,* 32.
138 Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ,* 32.
139 Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ,* 33.

Soroush menekankan bahwa kepentingan dan keadaan manusia, baik dan buruknya akan mempengaruhi ilmunya. Sejarah mencatat bahwa perbedaan ulama sesungguhnya bukanlah perbedaan (dalam tahapan) logika dan rasio, walaupun tampaknya demikian. Tapi sebenarnya adalah perbedaan kepentingan. Perspektif tertentu tentang perkara-perkara, pastinya akan menjauhkan sebagian informasi tentangnya dan mendekatkan informasi lainnya dan menjadikannya pusat perhatiannya. Tugas pengetahuan itu pada mulanya untuk menjawab kesulitan dan permasalahan, sehingga ia hanya akan berkembang pada sisi tertentu, lebih banyak dari sisi lainnya (yang tidak ditanyakan).[140]

Dengan demikian ilmu-ilmu keagamaan (pemahaman baik yang benar atau salah terhadap agama) seluruhnya berasal dari pengetahuan kemanusiaan, berkembang darinya, berkorelasi, dan intergrasi.

2. Korespondensi Ilmu-ilmu Keagamaan dengan Ilmu Pengetahuan Lain

Dalam mengurai korespondensi ilmu-ilmu keagamaan dengan ilmu pengetahuan di luar agama Soroush menggunakan teori Quine. Menurutnya keterkaitan antara keduanya bisa dibedakan menjadi tiga level;

a. Ilmu-ilmu keagamaan berevolusi secara kontinyu untuk mampu berintegrasi dengan teori-teori umum dalam ilmu pengetahuan, humaniora, alam, astronomi, bahasa dan lain-lain. Manusia harus mempunyai kemampuan khusus tentang ilmu-ilmu tersebut untuk meningkatkan

140 Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ,* 33-34.

(*improving)* pemahaman agamanya. Tanpa peningkatan pengetahuan dasar dan umum ini tidak mungkin menerima agama secara logis dan mantap. Maka memahami teks-teks keagamaan akan menjadi perkara yang sulit. Soroush mencontohkan bahwa untuk bisa menerima petunjuk agama seseorang harus paham terlebih dahulu tentang urgensi keberadaan Tuhan dan memeluk agama. Dalam (cara) beragama kaum rasionalis, setiap individu (yang beragama) haruslah mempunyai gambaran tentang bagaimana "manusia membutuhkan agama". Sehingga ia akan datang menuju agama untuk memenuhi kebutuhannya. Jika suatu ilmu (filsafat misalnya) telah mampu memenuhi kebutuhan itu, mungkin manusia tidak lagi membutuhkan agama.[141]

b. Ilmu-ilmu keagamaan berintegrasi dengan ilmu bahasa *(linguistic),* humaniora, metode dan evaluasi. Ulama agama menangkap pengetahuan keagamaan dengan teori tertentu yang berhubungan dengan bahasa agama. Maka siapapun yang memandang bahwa bahasa agama merupakan bentuk dan penampakan agama itu sendiri, ia akan memahami setiap pengetahuan agama dan firman Allah dengan cara yang khusus. Soroush mengkritik mereka yang memahami bahasa secara *letterlijk,* karena pemahaman *kalām al-Bāri* menggunakan majaz justru akan memperkaya makna. Sehingga ilmu bahasa dalam memahami agama menjadi sangatlah penting. Sedangkan ilmu humaniora akan

141 Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ,* 41-42.

sangat terkait dengan bagaimana menerima agama dan pemahaman agama. Karena pengetahuan keagamaan didahului oleh ilmu humaniora dan dibangun di atasnya. Soroush mencotohkan jika seseorang tidak memahami arti manusia dan masyarakat yang sempurna maka ia juga tidak akan sampai pada makna kesempurnaan agama dan agama yang sempurna. Manusia wajib mempunyai kemampuan membedakan *ādil-ẓālim* atau baik-buruk untuk bisa mengatakan bahwa agama itu pengasih dan adil.[142] Pengetahuan keagamaan juga didahului oleh pengetahuan humaniora dan dibangun diatasnya. Analoginya jika seseorang tidak mampu memahami manusia manapun berbicara, maka ia juga tidak akan memahami pembicaraan agama. Barang siapa belum memahami arti manusia dan masyarakat yang sempurna, maka ia juga tidak akan sampai pada makna kesempurnaan agama dan agama yang sempurna.[143]

c. Integrasi ilmu-ilmu keagamaan dengan teori-teori ilmiah, filsafat dan etika. Ulama agama berusaha menghilangkan kontradiksi antara agama dengan teori-teori sains, filsafat dan etika berdasarkan: *pertama,* bahwa adakalanya mereka menghadapi temuan-temuan ilmu di luar agama dan menyatakannya tidak benar. *Kedua,* ulama-ulama agama berupaya keras untuk memilih ilmu-ilmu di luar agama hanya yang sesuai saja. *Ketiga,* jika mereka menemukan kontroversi yang sangat

142 Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ,* 44-46.
143 Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ,* 45.

fatal maka mereka akan mengganti pemahaman agama dan menyampaikan bahwa (selama ini) mereka belum memahami bagian tersebut dengan pemahaman yang benar. Misalnya penemuan baru di bidang astronomi yang muncul bertentangan dengan sebagia ayat kitab suci, banyak menyebabkan kebingungan diantara pemeluk agama. Sehingga mereka menempuh berbagai cara untuk membuat pengetahuan agama relevan dengan penemuan baru tersebut.[144]

Pemahaman *kalām al-Bari* tergantung kepada pengetahuan yang dimiliki oleh ulama tentang *ālam al-mutakallim* dan berintegrasi dengannya. Bahasa yang digunakan manusia merupakan bagian dari "dunianya" dan berkorelasi dengannya. Maka mengetahui salah satu dari "dunianya" yaitu bahasa, merupakan syarat untuk menyingkap pengetahuan lainnya. Sebuah bahasa akan mencerminkan dunia yang menghasilkannya. Konsekuensinya adalah *pertama,* satu ungkapan dalam berbagai belahan dunia bisa menghasilkan berbagai makna. *Kedua,* syarat yang paling utama dalam pemahaman suatu teks (*kalām*) adalah sesuatu yang menjadi "pengetahuan utama" mengenai *ālam al-mutakallim.* Jika belum mampu mendekati *ālam al-mutakallim* maka tidak mungkin antara pemahaman dan bahasa dapat mencapai titik temu. *Ketiga,* munculnya relativisme.[145]

Soroush memahami teks-bahasa sebagai penghalang

144 Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ,* 46-48.
145 Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ,* 51-52.

bagi makna yang sebenarnya, sedangkan makna merupakan produk dari *ālam al-mutakallim.* Bahasa manusia tidak pernah membentuk dunianya (*ālam al-mutakallim*) secara sempurna, yang terjadi justru sebaliknya, *ālam al-mutakallim* lah yang mengisi teks (*kalam*) dengan jiwa (*rūḥ*) dan kehendak (*qudrah*). Bahkan jika suatu teks nampak jelas maknanya (tidak ambigu), menurut Soroush tetaplah harus dipahami *murād* (sesuatu yang dimaksudkan oleh *mutakallim*) dan *manā* teks itu sendiri. Manusia menggunakan bahasa yang sesuai dengan dunianya untuk mengekpresikan *murād* (maksudnya), dan dalam menyampaikan *murād* seseorang akan sangat terikat dengan pengetahuannya terhadap dunianya. Sehingga ketika kita ingin sampai pada makna yang sesungguhnya, maka harus kembali kepada *ālam al-wāqi* (realita) atau pandangan *mutakallim*. Pengetahuan sesorang tentang dunianya akan sangat mempengaruhi bahasa yang dihasilkannya. Begitu juga dalam bidang ilmu-ilmu keagamaan.

Untuk kembali kepada *ālam al-wāqi* dari *mutakallim,* maka pembaca harus melakukan telaah sejarah. Karena sejarah dari suatu pengetahuan adalah pengetahuan itu sendiri. Bahkan menurut Soroush merupakan pokok dari pengetahuan tersebut.[146] Karena sejarah adalah sarana terbaik untuk mengenal manusia.[147] Kita dapat mengamati pertumbuhan alamiah manusia hanya dalam sejarah. Pemahaman terhadap *murād* dari *mutakallim* tidak akan

146 Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ,* 69.
147 Soroush, *Menggugat Otoritas,* 285.

pernah utuh hanya jika kita mengetahui sejarahnya. Karena dalam gelanggang sejarah itulah pengetahuan manusia mengalami uji-coba.

3. Relativisme Ilmu-ilmu Keagamaan

Landasan epistemologi *wāqiiyyah (*realisme) atau *aṣālah al-wāqi* (realita) mengantarkan Soroush kepada relatifisme pemahaman agama atau ilmu-ilmu keagaman. Relativisme pemahaman agama sangat tergantung terhadap faktor yang terdapat di luar agama. Relativisme pemahaman agama adalah suatu kebenaran. Sehingga jika pengetahuan manusia di luar agama mengalami *al-qabḍ wa al-basṭ* maka pemahaman manusia terhadap syariah juga akan mengalami *al-qabḍ wa al-basṭ.* Ulama agama akan memahami agama sesuai dengan pengetahuan zamannya dan mengikutinya. Tidak mungkin memahami maksud syariah berawal dari pemikiran yang kosong atau benar-benar baru, pasti berdasar pengetahuan yang berkembang di zamannya. Maka tidak mungkin menafsirkan teks agama atau memahaminya tanpa berpijak dari suatu pendapat apapun atau suatu sudut pandang. Sehingga tidak ada pendapat yang orisinil. Karena tidak mungkin pula untuk menuntut ulama untuk tidak perpijak kepada pendapat yang sebelumnya, justru lebih memungkinkan menuntut ulama untuk merevisi pendahulunya secara kontinyu.[148] Dalam poin inilah Soroush sering diidentikkan mempunyai kesamaan dengan Gadamer.[149]

---

148 Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ,* 72-73.

149 Ilyas Supena, *Hermeneutika al-Quran,* (Yogyakarta: Ombak 2014), hal.82.

Menurut Soroush, pemahaman keagamaan kontemporer setidaknya harus memenuhi empat kriteria untuk bisa diterima;

a. Pemahaman yang memiliki hubungan harmonis dengan ilmu-ilmu kontemporer dan berkoresponden dengannya.
b. Pemahaman yang terpengaruh oleh ilmu-ilmu kontemporer dan berkembang darinya baik secara esensi maupun signifikansi.
c. Pemahaman tersebut merupakan jawaban terhadap masalah kontemporer secara teoritis.
d. Pemahaman tersebut merupakan jawaban terhadap masalah kontemporer secara praksis.[150]

4. Pemahaman Bersifat Dinamis

Menurut Soroush pemahaman terhadap segala sesuatu itu dinamis. Pernyataan ini memuat dua makna: kemungkinan berubahnya pemahaman kita terhadap segala sesuatu atau berubahnya pola hubungan antara pemahaman dan efek yang ditimbulkan juga berubah, termasuk dalam pemahaman terhadap agama. Jika terjadi ombak atau gelombang di salah satu sudut dari lautan pengetahuan manusia, pasti bagian yang lain tidak akan tenang saja. Ia juga akan ikut bereaksi dalam memahami pengetahuan lain, baik itu dalam hal "ketetapannya" atau "pembatalannya".[151]

Pemahaman itu senantiasa berubah dan menyempurnakan diri. Perubahan dan potensi berubahnya pemahaman terhadap segala sesuatu sangat berbeda dengan

150 Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ,* 74.
151 Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ,* 75.

statement "kebenaran itu relatif", Soroush lebih sepakat dengan pernyataan " relativisme adalah suatu kebenaran" yang konsekuensinya adalah bagaimanapun bentuk pemahaman itu dan siapapun yang berpendapat, apapun dan bagaimanapun yang dikatakan adalah benar (*ṣaḥīḥ*). Karena tidak ada wujud benar (*ṣaḥīḥ*) dan salah (*khaṭa*) yang sifatnya mutlak. Ide pokok dalam pernyataan ini adalah bahwa pengetahuan apapun terdiri dari pendapat yang benar dan salah. Atau dengan kata lain benar atau salah sama-sama diterima (menjadi bagian dari ilmu pengetahuan). Klaim tentang perubahan pemahaman pada akhirnya akan menilai bahwa beragamnya tingkat pemahaman sebagai upaya pencarian kebenaran yang paling utama dan penyingkapan realita yang paling jelas.[152] Menurut Soroush bahwa inti dari kesempurnaan ilmu adalah upaya manusia untuk terus mendalaminya dan memahaminya, melihat kebenaran bagaikan laut yang bergelombang kemudian mengeluarkan semua mutiara dan kandungan yang berada di dalamnya. Kebenaran ilmu pengetahuan adalah kebenaran kolektif.

D. *Ulūm al-Qurān* dalam Pemikiran Abdul Karim Soroush

1. Proses pewahyuan

a. Peran Nabi

Pemahaman Soroush tentang proses pewahyuan mempunyai perbedaan yang cukup signifikan dengan pemikir lain. Jika doktrin ortodok menempatkan sentral ajaran agama Islam pada kitab suci al-Quran, Soroush justru

152 Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ,* 76.

menempatkan kenabian (*prophethood*) sebagai elemen inti dari sebuah agama.[153] Maka dalam konteks agama Islam, peran Nabi Muhammad adalah yang paling krusial. Adapun peran kenabiannya itu dihitung sejak ia menerima wahyu pertama kali.

Menurut Soroush sebagai sentral dari ajaran agama Islam Nabi Muhammad adalah figur yang luar biasa. Beliau berhasil menjadi pemimpin dan pembaharu yang luar biasa sukses. Bahkan proyek "pembangunannya" tidak berhenti ketika beliau wafat. Justru sebaliknya, umat Islam menemukan momentumnya untuk terus membangun masyarakatnya. Bahkan ketika beliau telah meninggalkan dunia ini, cita-cita dan kebaikan beliau masih menghiasi dunia ini, terus menyebar dan berkembang. Oleh karena itu dalam sejarah tercatat bahwa setelahnya selalu muncul seseorang yang sukses menjadi inovator dimana kata-kata dan idenya mampu menyebar keseluruh dunia.[154]

Selama ini ulama kalam mendefinisikan Nabi sebagai seseorang yang mampu mendapatkan petunjuk yang unik melalui "saluran" yang khusus diluar jangkauan dan kemampuan manusia lainnya. Sehingga kehebatan Nabi Muhammad dinilai tidak lepas dari pengalaman religius (*religious experience*) ketika beliau menerima wahyu (*divine revelation*). Namun menurut Soroush bukanlah pengalaman religius ini yang menjadikan Muhammad menjadi Nabi. Sebagaimana Mariam yang mempunyai pengalaman religius

153 Soroush, *The Expansion*, 4.
154 Soroush, *The Expansion*, 5.

ketika malaikat menyampaikan bahwa ia akan melahirkan seorang putra. Tetapi pengalamannya itu tidak lantas menjadikannya sebagai seorang Nabi.

Kenabian bukan hanya tentang *religious experience*. Namun kenabian adalah pengalaman mistis yang disertai dengan sebuah misi. Misi kenabian berakhir ditandai dengan wafatnya Nabi terakhir, tetapi pengalaman religius dan illuminasinya masih memancar. Bahkan menurut Soroush, pengalaman (*religious experience*) ini kemudian menjadi semakin banyak, kaya dan intensif.[155] Bahkan Nabi Muhammad sebagai Nabi terakhir, membiarkan jalan "pengalaman kenabian" (*prophetic experience*) tetap terbuka untuk pengikutnya. Seorang Nabi tidak akan pernah memikirkan dirinya sendiri. Andaikata seorang Nabi naik menuju surga, ia akan turun kembali dan menginginkan agar semua orang merasakan hal yang sama.[156] *Religious experience* Nabi inilah yang menjadi sentral dari agama Islam, sehingga Soroush menaruh perhatian besar terhadap pembahasan penerimaan wahyu (*divine revelation*).

Menurut konsep emanasi dalam diskursus filsafat kenabian dalam Islam, kenabian sangat berhubungan dengan Akal Aktif (*al-aql al-faāI)* yang merupakan akal kesepuluh dan menjadi bagian akhir dalam konsep emanasi. Untuk dapat melakukan kontak dengan Akal Aktif, seorang Nabi dianugerahi akal kenabian yang berbeda dengan akal

155 Soroush, *The Expansion,* 8.

156 Soroush, *The Expansion,* 7-8.

manusia biasa.[157] Akal kenabian adalah sebuah kemampuan ketika seorang Nabi mampu mengidentikkan dirinya atau "menerima" seluruh Akal Aktif. Oleh karena itu, dalam kasus-kasus tertentu, akal kenabian dapat menembus batas antara kesadaran yang terbatas dan yang tak terbatas.[158]

Nabi dipandang sebagai seorang yang bersifat ekstra bagi umat manusia meskipun tidak ekstra bagi nabi itu sendiri. Dengan sendirinya dapat dikatakan bahwa Akal Aktif, meskipun merupakan realitas yang supernatural bagi umat manusia, adalah bagian tidak terpisahkan dari diri Nabi. Secara fenomenal, Nabi sebagai manusia bukanlah Akal Aktif, namun karena batas antara fenomenal dan ideal (*noumenon)* telah tertembus, ia identik dengan Akal Aktif. Oleh karena itu, Nabi digambarkan memiliki Akal Aktif,

157 Sebagaimana yang dikutip oleh Fazlur Rahman, bahwa Ibnu Sina membedakan akal kenabian dengan kognisi filosofis atau mistis dalam dua perbedaan. *Pertama,* pikiran biasa harus terlebih dahulu melatih dirinya dalam data pemahaman perseptual tersebut. Ini disebabkan pikiran manusia seperti cermin atau mata. Pada manusia biasa cermin ini biasa, berkarat karena kontaknya dengan jasad atau mata tersebut berpenyakit. Dalam hal ini, proses indra atau pemikiran sangat diperlukan sebagai pemoles cermin atau pengobat mata. Namun pada akal kenabian hal ini tidak perlu karena pikiran tersebut pada fitrahnya adalah murni dan dapat secara langsung berhubungan langsung dengan akal aktif. *Kedua* pikiran biasa meskipun telah naik ke kognisi intelektual untuk menerima bentuk-bentul *intelligible,* penerimaannya hanya secara parsial dan satu demi satu; seperti halnya suatu refleksi bayangan pada cermin yang harus disingkiran terlebih dahulu untuk memberikan tempat dan kesepakatan bagi bayangan selanjutnya. Sedangkan pikiran kenabian menerima semua pengetahua secara sekaligus. Fazlur Rahman, *Kontroversi Kenabian dalam Islam : antara Filsafat dan Ortodoksi, (*Bandung: Mizan, 2003), Hal.51-52.

158 Rahman, *Kontroversi Kenabian,* 47.

Ruh Ilahi, dan sebagai Wujud Ilahi yang berhak menerima kehormatan dan hampir-hampir harus disembah karena "secara aksidental" (red:sifat eksistensinya) - bukan sebagai manusia "biasa" — ia menerima Akal Kemalaikatan, dalam kapasitasnya sebagai utusan Allah.[159]

Sedangkan yang dimaksud dengan "pengalaman kenabian" (*prophetic experience*) masih tetap terbuka adalah bahwa pengikut Nabi Muhammad bisa mengikuti pengalaman religiusnya. Namun tidak semua umat Muslim mampu mengikuti pengalaman Nabi. Menurut Soroush, mereka yang mampu mengikuti *prophetic experience* adalah para *rasional thinkers* (pemikir rasional), yaitu mereka yang mempunyai konsep tersendiri tentang agama - yang merupakan konsep pemahaman mereka sendiri tentang Tuhan, Nabi, wahyu, kebahagian, keburukan, dosa, dan kepatuhan - sebuah pemahaman dari penganut agama sendiri, hasil dari refleksi mereka dari pertanyan dan revisi yang diajukan secara terus menerus.[160]

Jika pengalaman religius Nabi menurut Soroush merupakan sentral dari agama Islam maka personaliti Nabi menjadi modal utamanya. Nabi Muhammad berperan sebagai wadah sekaligus generator dari wahyu. Serta sebagai subjek sekaligus objek dari pengalamannya menerima wahyu keagamaan *(religious revelatory experiences)*.[161] Kemudian personaliti Nabi ini berkembang. Perkembangan

159 Rahman, *Kontroversi Kenabian,* 55.
160 Soroush, *The Expansion,* 187.
161 Soroush, *The Expansion,* 11-12.

personaliti Nabi ini dirumuskan Soroush ke dalam sebuah teori *expansion of prophetic experience.* Ia menempatkan personaliti Nabi sebagai inti dari agama Islam yang seluruhnya merupakan sesuatu yang diperbolehkan oleh Tuhan untuk umat Muslim. Agama Islam dibangun melalui personaliti ini. Baik yang berhubungan dengan pengalaman lahir maupun batin dari Nabi. Oleh karena itu sebagai Nabi apapun yang dilakukan dan dikatakan adalah benar.[162] Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa diri Nabi sangatlah identik dengan Akal Aktif sehingga tidak akan melakukan kesalahan (*maṣūm*).

Sehingga walaupun Nabi telah tiada, tetapi hasil dari personalitiya - lahir dan batin - harus hidup melalui umat Islam yang secara kontinyu berusaha mengikuti *religious experience* Nabi. Cara tersebut dapat memperkaya dan menguatkan agama Islam. Proses inilah yang dimaksud oleh Soroush sebagai *expansion of prophetic experience.* Menurutnya agama bukanlah sekedar seorang Nabi datang menyampaikan sesuatu, yang ketika Nabi itu pergi maka agama akan pergi pula. Agama adalah dialog secara bertahap antara "langit" dan "bumi", sebuah sejarah panjang tentang pengalaman kenabian. Umat Muslim akan maju jika mengabadikan pengalaman ini dengan mengambil inspirasi dari wahyu, bersandar pada sumber utama dan mengikuti personaliti Nabi yang berperan sebagai penunjuk mereka. Dengan cara demikian akan membawa kesempurnaan minimal menjadi kesempurnaan maksimal. Dimana

162 Soroush, *The Expansion,* 16.

warisan dari Nabi (pengalaman, kitab suci, kota, tradisi dan masyarakatnya) semua harus dipahami secara bersama-sama.[163]

Menurut Soroush mengikuti pengalaman Nabi tidak bisa dilakukan secara pasif meniru (*passive imitation*) atau (*repeat*) mengulang, tetapi harus secara aktif berpartisipasi dalam pengalaman untuk mendapatkan petunjuk. Mereka adalah orang yang mau sibuk mencari dan berfikir lalu aktif menyebarkan pokok pemikirannya dan refleksinya.[164] Mereka yang ingin mengikuti Nabi harus sadar betul mengenai *inward-guardianship* (*wilayah al-batini*) yang merupakan pra-syarat sebagai daya tahan dan vitalitas agama. *Inward-guardianship* adalah hadirnya personaliti Nabi, kemungkinan untuk terhubung dengan Nabi dan kemungkinan untuk merasakan pengalaman yang sama dengan pengalaman yang dirasakan oleh Nabi.[165]

Sepeninggal Nabi, *prophetic experience* haruslah dilanjutkan oleh pengikutnya. Berkembang dan berevolusi bersamaan dengan perkembangan zaman. Jika *prophetic experience* tidak berevolusi dan berkembang, stagnan dan mandek di kalangan pengikutnya dan jika pengalaman tersebut tidak diulang oleh para pengikutnya, mereka tidak akan merasakan kehadiran agama sama sekali.

Pesan dari berakhirnya era kenabian (*nubuwwah*) menurut Soroush adalah bahwa umat Islam tidak boleh

---

163 Soroush, *The Expansion,* 20
164 Soroush, *The Expansion,* 201
165 Soroush, *The Expansion,*202.

menganggap berbagai pemahaman mengenai agama sebagai pemahaman yang final. Dengan cara demikian membiarkan pengalaman kenabian berkembang dan tumbuh, dan tidak membiarkan suatu pemahaman apapun mengenai agama menjadi pemahaman resmi dan dibawah suatu kekuasaan.[166] Karena Nabi tidak datang hanya sebagai petugas atau utusan yang menyampaikan kewajiban-kewajiban manusia lalu pergi. Tetapi Nabi datang untuk menyampaikan sebuah sistem kepercayaan kepada manusia dan membangun sebuah bangsa yang tidak terikat pada dirinya sendiri.[167] Sejalan dengan apa yang disampaikan oleh Fazlur Rahman bahwa karena sedikitnya manusia baik yang mampu mengatasi konflik kepentingannya sehingga dibutuhkan suatu hukum moralitas yang dilembagakan seorang Nabi melalui agama. Hukum harus dibangun oleh Nabi karena hukum berfungsi sebagai pengendali kepentingan diri sendiri yang berlebihan dari banyak orang, sekaligus sebagai pedadogis membimbing mereka menuju derajat kesempurnaan kemanusiaan. Bahkan lebih dari itu, hukum yang diproduksinya juga harus menjadi sebuah tradisi yang dapat diterima masyarakat meskipun sang pembuat hukum meninggal dunia.[168]

166 Soroush, *The Expansion,* 62.

167 Soroush, *The Expansion,* 201.

168 Hanya seorang Nabi- dengan ketajaman akal dan kekuatan imajinasinya- yang mencapai hal ini. Inilah sebabnya mengapa hukum dan kehadiran para Nabi di dunia itu perlu.. Kehadiran Nabi secara bergiliran dibutuhkan agar dapat menyusun dan menyesuaikan gagasan hukum dengan kebutuhan zaman, sebagaimana halnya penyusun hukum agama yang dapat mengubah sendiri jika beranggapan bahwa ijtihad terbarunya lebih cocok. Rahman, *Kontroversi Kenabian,* 75-77.

> "Kehadiran Nabi perlu untuk menegakkan lembaga-lembaga (keagamaan) dalam melestarikan substansi formal hukum yang telah digariskannya bagi kebahagiaan manusia. Tidak syak lagi, manfaat kesinambungan kehadiran nabi yaitu agar umat manusia terus-menerus memiliki pengetahuan tentang Sang Pencipta dan akhirat untuk semua generasi. Oleh karena itu perlu bagi Nabi untuk melembagakan tindakan-tindakan tertentu sebagai suatu kewajiban agar dilaksanakan oleh kaumnya secara terus-menerus, sehingga kewajiban-kewajiban ini mengingatkan generasi selanjutnya tentang tujuan penetapan hukum"[169]

Pembacaan Soroush terhadap surat al-Maidah ayat 3 sebagai ayat yang terakhir turun, *"telah Aku sempurnakan untukmu agamamu"* adalah bahwa ayat ini berbicara tentang konsep agama yang minimum, bukan maksimum. Dengan petunjuk yang minimal ini manusia harus mengembangkannya. Adapun kemungkinan maksimum akan tercapai melalui penyempurnaan yang bertahap dan perkembangan historis dengan apa yang dialami oleh umat Islam sesudah itu. Disinilah penekanan Soroush perbedaan antara kebutuhan minimal (*the necessary minimum*) atau kemungkinan yang maksimal (*the possible maximum*) dalam keberagamaan.

b. Al-Qabḍ wa al-Basṭ Pengetahuan Nabi

Misi kenabian Nabi Muhammad SAW dimulai sejak menerima wahyu yang pertama di gua Hira. Dari sinilah

169 Dikutip Rahman dari Ibnu Sina *al-Najah* (305) dalam *Kontroversi Kenabian,* 77-78.

semua tentang agama Islam berpangkal. Berawal dari sejak Nabi memutuskan untuk kembali kepada masyarakat dan siap menuntaskan misi yang dititahkan Allah SWT kepadanya. Pengalaman religius menerima wahyu (*religious revelatory experiences*) yang dialami oleh Nabi berkembang menjadi sebuah sistem kepercayaan. Kemudian Nabi dan pengalamannya menempati tempat yang penting dalam sistem kepercayaan itu.

Dalam konsep pewahyuan yang diajukan Soroush, Nabi adalah subjek sekaligus objek dalam pewahyuan (*divine revelation*) sehingga wahyu akan turun berdasarkan kondisi Nabi atau ketika Nabi membutuhkannya, bukan Nabi yang berada dibawah kendali wahyu. Bukannya Nabi yang berada dibawah kendali Jibril, tapi Jibril lah yang berada dibawah kendali Nabi.[170] Menurut Soroush Nabi sebagai subjek karena bahwa "pembahasaan" (*wording*) al-Quran adalah dari Nabi. Dan Nabi sebagai objek karena menerima al-Quran dari Allah. Namun al-Quran diterimanya bukan dalam bentuk bahasa Tuhan yang disampaikan melalui pendengaran Nabi, tetapi ia tertulis dalam hati Nabi. Nabi Muhammad menerima al-Quran dalam bentuk inspirasi.[171] Apa yang diajukan oleh Soroush berbeda dengan *status quo* yang mengatakan bahwa al-Quran diturunkan oleh Allah melalui malaikat Jibril dengan meninggalkan misteri, wahyu yang didengar oleh Nabi menggunakan bahasa Arab.[172]

170 Soroush, *The Expansion,* 12.

171 Madaninejad, *New Theology,* 63.

172 Dalam tradisi keilmuan Islam klasik terjadi perdebatan antara Asyariyah dan Mutazilah berkenaan *qadim-hadiṡ* Al-Quran,

Ketika mendengar wahyu Tuhan, Muhammad diposisikan sebagai penerima yang pasif, yang menghafal semua pesan Tuhan kata demi kata tanpa ada sedikitpun perubahan dan kemudian menyampaikannya kepada manusia. Sedangkan menurut Soroush;

> "*Revelation is inspiration. It is same experience as that of poets and mystics, although prophets are on higher level. In our modern age we can understand revelation by using metaphor of poetry. As one Muslim philosopher has put it: revelation is higher poetry. Poetry is a means of knowledge that differently from science or philosophy. The poet feels that he informed by a source external to him; that he receives something. And poetry, just like revelation, is a talent: A poet can open new horizons for people; he can make them view the world in a different way.*"[173]

Karena menurutnya al-Quran adalah inspirasi, sedangkan pembahasaannya berasal dari Nabi Muhammad saw. sehingga Soroush menyebutkan bahwa al-Quran adalah makhluk. Mohammed Hashas menyamakan Soroush dengan

---

menurut Asyariyah al-Quran *qadim* karena merupakan salah satu sifat zat Allah, bukan merupakan tindakan seperti pendapat Mutazilah. Karena sifat *qadim* inilah kemudian muncul konsep mengenai adanya teks eksternal (*azali*) di *lauḥ al-maḥfuẓ* yang mendahului teks. Sehingga banyak mufassir yang mengartikan "*unzila*" dalam surat al-Baqarah ayat 185 adalah menurunkan dari *lauḥ al-maḥfuẓ* ke langit dunia yang terjadi di bulan Ramdhan. Akibat dari pendapat ini adalah bahwa teks diturunkan dengan dua cara: *pertama*, ia diturunkan sekaligus dari *lauḥ al-maḥfuẓ* ke langit dunia, *kedua*; ia diturunkan secara bertahap dari langit dunia menuju bumi sebagai respons terhadap realita dan faktor penyebab turunnya. Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Quran,* (Yogyakarta: LKIS, 2005), hal.120

173 Soroush, *The Expansion,* 272.

pemikiran Mutazilah tentang penciptaan al-Quran. Hanya saja, jika Mutazilah berpendapat bahwa al-Quran adalah firman Allah yang diciptakan pada masa tertentu sebelum diwahyukan. Tetapi Soroush lebih jauh lagi menyatakan bahwa al-Quran adalah "kata-kata" Nabi Muhammad saw.:[174]

> "*Let me also add that I consider myself a "neo-Mutazilitie". I believe that the Quran is Gods creation. The Mutazilites said this. But we can take one step further and say that the fact that the Quran is Gods creation means that the Quran is the Prophets creation. The Mutazilites didnt explicitly take this step but I believe it a necessary corollary of their creed and school of thought*"[175]

Teori *expansion of prophetic experience* yang digagas oleh Soroush menolak untuk menempatkan Nabi sebagai "agen" yang pasif. Menurutnya yang dialami Nabi (dalam penerimaan wahyu) adalah sebuah pengalaman religius (*religious experiences*). Bahkan Soroush menyamakan pengalaman menerima wahyu seperti inspirasi menulis puisi atau pengalaman mistik lainnya, hanya saja Nabi berada pada level yang lebih tinggi. Inspirasi itu disampaikan kepada Nabi Muhammad melalui *rūh al-amīn*. Bagi Soroush, *rūh al-amīn* bukanlah oknum eksternal sebagaimana dalam

174 Mohammed Hashas, "Abdolkarim Soroush: The Neo-Mutazilite that Buries Classical Islamic Political Theology in Defence of Religious Democracy and Pluralisme", dalam *Studia Islamica 109*, (Leiden: Brill, 2014),hal. 156.

175 Abdul Karim Soroush, "I am a Neo-Mutazilite, sebuah interview pada Juli 2008 oleh Matin Ghaffarian pada http://www,drsoroush.com/English/Interviews/E-INT-Neo-Mutazilite-_July2008.html diakses tanggal 30 Mei 2017 jam 14.50

doktrin ortodoks yang mengidentikkan dengan *rūh al-amīn* dengan malaikat Jibril. Tetapi *rūh al-amīn* adalah bagian internal dalam diri Nabi Muhammad.

Dari sejak pengalaman pertamanya menerima wahyu, Nabi tidak memilih dirinya untuk menyendiri dan mengisolasi dirinya di dalam gua. Justru Nabi kembali kepada manusia dan mempertimbangkan bahwa tugasnya untuk menyelesaikan masalah harus dilakukan. Sehingga dari situlah kehidupan Nabi berubah, mendapat perlawanan yang hebat dari musuh-musuhnya akan tetapi di sisi lain juga mempunyai sahabat-sahabat yang lebih hebat. Semuanya itu berkontribusi dalam ekspansi dan kekuatan ajaran agama Islam. Interaksi Nabi dengan dunia luar semakin menjadikan misi dan pengalaman kenabiannya semakin berkembang dan maju.[176]

Semua pengalaman Nabi ini baik pengalaman lahir (*outward experience*) maupun pengalaman batin (*inward experiences*) sangat mempengaruhi kandungan al-Quran. Nabi mempunyai peranan aktif dalam "pembahasaan" (*wording*) al-Quran. Pengalaman lahir (*outward experiences*) Nabi meliputi pengalaman ketika membangun kota Madinah, menjalankan perjanjian di dalamnya, pergi berperang, menghadapi musuh, memperkuat persahabatan dan lainnya. Sedangkan pengalaman batin (*inward experiences*) Nabi berkembang melalui proses pewahyuan, *isrā miraj*, angan-angan (lamunan), wawasan dan iluminasi.[177]

176 Soroush, *The Expansion,* 13.
177 Soroush, *The Expansion,* 19.

> *"…But the Prophet is also the creator of the revelation in another way. What he receives from God in the content of revelation. This content, however, cannot be offered to the people as such, because it beyond their understanding and even beyond words. It formless and the activity of the person of the prophet is to form the formless, so as to make it accesible. Like a poet again, the Prophet transmits the inspiration in the language he knows, the styles he masters and the images and knowledge he possesses."*[178]

Semua yang terdapat dalam Al-Quran tidak akan terlepas dari konteks pengalaman Nabi dan lingkungannya. Bagi Soroush, salah satu alasan Al-Quran diwahyukan secara bertahap adalah karena perkembangan pengalaman Nabi yang juga terjadi secara bertahap. Sebagaimana yang disebutkan dalam [25: 32]:

> "Berkatalah orang-orang yang kafir: "Mengapa Al Quran itu tidak diturunkan kepadanya sekali turun saja?"; demikianlah supaya Kami perkuat hatimu dengannya dan Kami membacanya secara tartil (teratur dan benar)."

Al-Quran diturunkan Allah SWT kepada Nabi Muhammad melalui inspirasi dengan cara penyatuan diri Nabi dengan Allah SWT.

> "*... there is no difference between (inspiration from) outside and inside. The inspiration comes from the Self of the Prophet. The Self of every individual is divine, but the Prophet differs from other people in that he has become aware of its divinity. He has actualized its*

178 Soroush, *The Expansion*, 273.

potensial. His Self has become one with God. Now dont get me wrong at this point: This spiritual union with God does not mean that the Prophet has become God. It is union that is limited and tailored to his size. It is human size, not Gods size. The mystical poet Jalaluddin Rumi describes this paradox with the words:"Through the Prophets union with God, the ocean is poured into jar".[179]

Al-Quran diturunkan bertahap untuk menguatkan hati Nabi Muhammad saw. Dengan seluruh sisi *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt*-nya, al-Quran diwahyukan dan disampaikan sesuai dengan keadaan Nabi. Seseorang menemui Nabi dan bertanya tentang sesuatu kepadanya, ada yang mencerca menfitnah istri Nabi, ada yang ingin menyalakan api peperangan, menuduh Nabi berbuat salah, menyebarkan rumor bahwa Nabi telah menikahi istri Zaid, ada yang mengabaikan kewajibannya selama bulan suci, membunuh anak laki-laki dan perempuan dengan alasan miskin, mengambil dua perempuan bersaudara sebagai istri dan lain-lain. Semuanya itu ditemukan di dalam al-Quran dan sunnah, dan merupakan pengalaman spiritual dan sosial dari Nabi.

"*If they had not accused Aisha of having an adulterous relationship, would we have the verses at the beginning of the al-Nur Surra (Chapter 24)? If the war of the confederate tribes had never occured, would we have the al-Ahzab Sura (Chapter 33)? If there have been no Abulahab or if he and his wife had not displayed enmity towards the Prophet, would we have the al-Masad Sura*

179 Soroush, *The Expansion*, 272-273.

(Chapter 111)? These were all contingent events in history whose occurance or non-occurance would have been much the same. But, having occured, we no find trace of them in the Quran".[180]

Selain itu di dalam al-Quran terdapat begitu banyaknya frase "*yas-alūnaka an al-rūh*", "*yas-alūnaka an al-ahillah*", "*yas-alūnaka an al-maḥiḍ*", "*yas-alūnaka an al-saah*", "*yas-alūnaka an żi al-qarnain*" dan lainnya, menunjukkan bahwa secara historis ayat-ayat al-Quran tergantung dengan permasalahan yang dihadapkan kepada Nabi. Maka seandainya pertanyaan-pertanyaan yang sampai kepada Nabi itu berbeda, maka akan berbeda pula kandungan ayat-ayat al-Quran yang ada di tangan kita. Bahkan jika Nabi hidup lebih lama, dan semakin banyak pula permasalahan yang dihadapi sehingga tidak menutup kemungkinan al-Quran akan lebih banyak dari yang ada sekarang.

"*And if the Prophet had lived longer and encountered more events, his reaction and responses would inevitably have grown as well. This is what it meants to say that teh Quran could have been much more than it is; even perhaps could have a second volume.*"[181]

Setiap hari Nabi semakin mengerti tentang posisinya, misi, tujuan utama, lebih teguh dan ulet dalam menampilkan tugasnya, lebih baik dalam mempersiapkan dan melengkapi untuk mencapai tujuannya, lebih percaya diri dan sukses. Semua manusia ketika ia fokus belajar atau menggeluti suatu profesi tertentu maka pengalamannya dalam bidang

180 Soroush, *The Expansion,* 17.
181 Soroush, *The Expansion,* 17.

tersebut juga akan semakin bertambah. Kemampuannya akan semakin terasah. Demikian juga yang dialami oleh Nabi. Soroush mengambil *angle* sisi manusiawi ini. Sebagai manusia biasa tentunya kemampuan Nabi juga sangat bergantung dengan perkembangan pengalamannya. Perkembangan pengalaman inilah yang menurut Soroush tertuang dalam al-Quran. Dan wahyu turun mengikuti kondisi Nabi.

> "The message of revelation also changed depending on *the context. In Mecca, the Prophets task was to shake people up, to alrm and awaken them. It was his bussines to smash the old dogmas. He therefore needed piercing and penetrating sermons and decisive ideological stance. But in Medina, it was time for construction, for following through the mission, for consolidating the teaching. Here, what was needed was legislation and lengthy, all-ensompassing explanations and dialogue with the people. Of course, the Prophets endurance for religious and prophetic experience had also grown. Hence, the form and content of the message also changed. This is the norm with any experience, that it should grow and mature."*[182]

Expansion of prophetic experience membawa Soroush kepada kesimpulan bahwa agama adalah perbuatan dan sikap mental Nabi yang berkembang secara gradual.[183] Untuk menghadapi semua elemen manusia ini, sebuah agama manusia lahir secara bertahap dengan misi menjaga manusia dan menjawab realita mereka. Benar-benar memperhatikan

---

182 Soroush, *The Expansion,* 11.

183 Soroush, *The Expansion,* 16.

makna dialok dan interaksi. Dan dalam dialog, pastilah jawaban akan mengikuti pertanyaannya. Sejak seluruh personaliti Nabi mendapat "restu" dari wahyu, maka semua apa yang dilakukan adalah benar dan pantas dan menjadi bagian dari agama.

2. Asbāb al-Nuzūl

Konsep pewahyuan al-Quran yang diyakini Soroush turun berupa inspirasi - sebagai *religious experience* - yang kemudian dikonversi ke dalam bentuk bahasa oleh Nabi Muhammad saw., membuat Soroush mempunyai pandangan yang berbeda terhadap konteks yang melatar belakangi turunnya suatu ayat. Walaupun Sorouh tidak secara eksplisit menyebutkan term *asbāb al-nuzūl* dalam pemikirannya, namun ia menawarkan konsep baru mengenai obyek kajian *asbāb al-nuzūl* yaitu peristiwa, pertanyaan dan sosio-kultural yang melatarabelakangi diturunkannya suatu ayat.

a. Accidental dan *Essential*

Jika menurut Soroush bahasa al-Quran berasal Nabi Muhammad saw. maka al-Quran akan sangat terikat dengan sosio-kultural saat itu. Unsur-unsur yang berkaitan dengan peristiwa, pertanyaan yang diajukan kepada Nabi dan sosio-kultural zaman saat al-Quran diturunkan menurut Soroush merupakan bagian *accidental* dari agama. Yaitu sesuatu yang bisa berbentuk berbeda dari bentuk awalnya. Berbeda dengan bagian *essential,* yang menurut Soroush tidak bisa digantikan. Menurutnya hubungan kedua kategorisasi ini seperti halnya "kulit-isi".

Soroush mencotohkan hubungan *accidental* dan *essential* sebagaimana tiga ungkapan berbeda: "membawa jinten ke Kurman", "membawa batubara ke Newcastle" dan "membawa kurma ke Basra". Ketiganya berarti sama untuk mengungkapkan "melakukan hal yang sia-sia". Tetapi karena muncul di tempat berbeda sehingga memunculkan ungkapan yang berbeda walaupun dengan makna yang sama. Sehingga kekuatan dan identitas ungkapan terletak pada inti yang tidak berubah dan pesan yang mendasarinya, bukan pada kemasan luarnya yang sering berubah. Karena kemasan luar bisa tidak terbatas tergantung dengan berbagai faktor dan kondisi. Ia membungkus esensi dan spirit yang tidak akan muncul secara telanjang tetapi muncul secara beraneka ragam dengan kemasan luar yang berbeda-beda. Karena yang *accidental* bersifat lokal dan temporal, bukan universal dan historikal sehingga ia " bisa berwujud yang lain". Sedangkan yang *essential* bersifat permanen dan universal.[184]

Soroush mengutip pendapat Shabestari " *law is shell, truth is kernel; between which lies in the path*".[185] *Essential* dalam agama adalah sesuatu yang jika tanpanya agama tidak lagi menjadi agama dan perubahan (*essential*) yang dapat menjadi negasi terhadap agama sendiri. *Essential* dalam Islam adalah sesuatu yang jika tanpanya, Islam tidak lagi disebut sebagai Islam dan transformasi yang akan

184 Soroush, *The Expansion,* 64.

185 Soroush mengutip dari Syaikh Mahmoud Shabestari, *Golshan-e Raz* (Tehran; Tahuri, 1368/1989).

mengubahnya menjadi agama lain.[186] Untuk membedakan *accidental* dari *essential* maka harus memperhatikan tahapan dan historisitas asal-usul agama dan teks keagamaan, dekonstruksi struktur agama yang telah mengeras/mapan, peran dari berbagai ajaran yang "berlawanan dengan kondisi sosial", penggunaan metode induktif dalam melihat sebab dan akibat dari syariah, menemukan peralatan dan instrument yang digunakan selama proses kemunculan agama dan peristiwa-peristiwa yang turut mengambil peran, kemurnian dan definisi dari ekspektasi kita terhadap agama, menguji dari komponen agama yang berbeda untuk melihat apakah itu adalah sesuatu yang bisa digantikan atau tidak bisa digantikan, semua adalah metode untuk membedakan bagian *essential* dan *accidental* dari agama.[187]

Bagi Soroush keberadaan *accidental* bagi setiap agama adalah mutlak. Dia selalu memainkan peran ganda; menampakkan sebanyak apa yang ia sembunyikan dan adanya sama pentingnya dengan tidak adanya. Pada akhirnya pemeluk agama hanya bisa lari dari satu *accidental* menuju *accidental* yang lainnya.[188]

Menurut Soroush yang menjadi bagian *accidental* dalam agama Islam adalah bahasa, konsep dan metode tertentu yang digunakan oleh Nabi, waktu dan tempat (geografis dan kultural) dimana Nabi hidup, masyarakat tertentu yang menjadi obyek dakwah Nabi dengan kondisi

---

186 Soroush, *The Expansion,* 67.
187 Soroush, *The Expansion,* 70.
188 Soroush, *The Expansion,* 78.

fisik dan kapasitas mentalnya, jawaban Nabi terhadap reaksi dan pertanyaan yang mereka ajukan, masyarakat yang mau menerima dengan terpaksa dan masyarakat yang tidak mau mengakui, hubungan antara umat Muslim dan non-Muslim saat itu; baik ketika berperang atau saat bersama membangun masyarakat, menuntut mereka untuk mengerti dan mengembangkan ide-ide dan pengalaman keagamaan atau justru menghancurkan mereka.[189]

b. Bahasa dan Budaya Arab: Pembatasan Konseptual

Dalam *ulūm al-Qurān,* pembahasan *asbāb al-nuzūl* tidak mencakup wilayah bahasa Arab. Tetapi disini penulis memasukkan pembahasan bahasa Arab ke dalam pembahasan *asbāb al-nuzūl* karena dalam pemikiran Soroush bahasa Arab menjadi bagian dari budaya Arab yang menjadi "latar" turunnya al-Quran. Soroush berpendapat bahwa bahasa Arab dalam al-Quran adalah *accidental*. Nabi Muhammad bisa saja dilahirkan sebagai ras yang lain; Iranian, Indian, Roma, Melayu, Cina atau lainya. Beberapa bahasa juga memiliki karakter yang unik termasuk bahasa Arab; jelas dan ambigu, bermakna literal dan kiasan, ada yang tidak tegas, sedikit tegas dan lebih tegas.[190] Menurutnya bahasa Arab bukanlah bahasa agama Islam, tetapi bahasa kultural seluruh bangsa Arab. Oleh karena itu bukan hanya bahasanya saja yang *accidental*, tetapi meliputi budayanya. Maka secara teoritis (bukan praktis) bisa digantikan yang lainnya. Sehingga konsep yang digunakan merupakan

189 Soroush, *The Expansion,* 91.
190 Soroush, *The Expansion,* 70.

turunan dari pandangan hidup (*worldview*) dan budaya Arab. Seperti penggunaan adat istiadat, kebiasaan, persepsi (pola pikir) dan tradisi.

Soroush mencotohkan bagaimana Al-Quran menggambarkan surga dengan adanya bidadari yang bermata hitam melayani di tenda mereka (55:72), menyeru kepada manusia bagaimana unta itu diciptakan (88:17), lebih memilih buah-buah musim panas yang biasa dikenal masyarakat Arab: pisang (56:29), kurma dan delima (55:68), anggur (80:28), zaitun (80:29) dan daun ara (95:1). Penggunaan kalender lunar; Ramadhan untuk puasa, Dzulhijjah untuk Haji dan beberapa bulan yang diharamkan menahan diri untuk tidak berperang. Semuanya itu adalah istilah yang biasa digunakan oleh suku Quraish. Mereka membuat kafilah musim dingin dan musim panas (102:1-2), menyebutkan Abu Lahab dan istrinya (111-5), pendiskripsian surga dengan "menaiki ranjang, gelas seperti piala" (88: 14-16), ada penggunakan frase menggambarkan berakhirnya segala sesuatu pada hari kiamat dengan istilah "ketika unta hamil diabaikan" (82:4), tradisi menguburkan anak perempuan (82: 8-9) menggambarkan lidah api neraka serupa dengan unta yang kuning (77: 32-33). Nama-nama hewan yang dirujukan dalam al-Quran juga merupakan hewan-hewan yang populer bagi bangsa Arab; kuda, bagal, unta, keledai, singa, gajah, babi , ular dan lainnya. Atau disebutkan kata-kata lain yang sangat popular di kalangan Arab; wol, kapas, kapur barus, jahe dan rantai 70 hasta. Semua istilah-istilah tersebut biasa digunakan dalam

keseharian bangsa Arab.[191]

Soroush meyakini jika Nabi Muhammad menerima missinya dalam sebuah lingkungan sosio-kultural yang berbeda, maka kandungan ayat-ayat al-Quran akan berbeda. Tanpa mengurangi kesucian al-Quran, maka pembicaraan tentang anak keledai, bidadari, mengubur anak perempuan dan Abu Lahab tidak lagi diperlukan tercantum dalam al-Quran. Namun bukan berarti kemudian Nabi akan menyampaikan "inti" agama secara jelas, tetapi "inti" itu akan dibungkus dengan *accidental* yang lainnya, ia akan tertutupi oleh kultur yang berbeda.

Sebagaiamana bahasa Arab yang dinilai Soroush sebagai *accidental,* maka bahasa lain (Hebrew, Geez, Persian, Yunani, Syiriac dan lain-lain) yang muncul dalam Al-Quran bersifat *accidental* pula. Kata-kata dari bahasa lain itu telah diserap bangsa Arab kemudian menjadi bahasa percakapan sehari-hari, dialek dari suku-suku dan kafilah Arab pada waktu itu baik religius maupun non-religius, yang kemudian digunakan dalam penyusunan syariah. Diantaranya *marjān, yāqūt, iblīs, sundus, istabraq, qistas, sarādīq, sarābīla, namāriq, sirāj, junnah, jahannam, firdaus, kanz, asāṭīr, abābīl, qanṭar,maqālīd dll.*[192] Bahasa-bahasa itu didapatkan melalui kontak perdagangan bangsa Arab dengan bangsa lain, politik, keterikatan agama dan perang menjadi sebab utama masuknya kata-kata tersebut dalam budaya Arab

191 Soroush, *The Expansion,* 71.

192 Dikutip Soroush dari Arthur Jeffrey, *The Foreign Vocabulary of the Quran* (Borada, India: Oriental Institute, 1938).

hingga akhirnya memasuki wilayah pewahyuan al-Quran.[193]

Menurut Soroush agama apapun akan memperkenalkan dirinya melalui bahasa dan budaya masyarakat yang telah ada, membangun hubungan baru dengan elemen yang lama dan dengan elemen itu kemudian membentuk konsep yang baru. Demikian pula dengan Islam, tidak membawa konsep yang benar-benar baru. Bangsa Arab sebelumnya sudah mengenal konsep ketuhanan, lalu Islam mengganti proposi "bahwa Tuhan itu ada" menjadi "Tuhan itu Esa". Proposisi ini sekaligus mengganti penyembahan berhala kepada penyembahan kepada Tuhan, mendeklarasikan bahwa manusia itu selalu bergantung terhadap sesuatu sedang Tuhan-lah yang Maha Independen (*qiyāmuhu binafsih*).[194]

Soroush menempatkan konsep yang paling penting dalam Islam adalah konsep tentang "Allah". Kemudian dengan merujuk elemen inti tersebut, kata-kata yang lain akan menemukan tempatnya sendiri dalam skema konseptual agama; *syukū*r, *shabr, nimah, tawakkal, taubah, mashiyah, ibādah, taqwā, kufr, islām, īmān, irtidād, wilāyah, tasbīh, jihād, zuhd* dan lainnya. Semua kata-kata tersebut beserta maknanya adalah berasal dari bangsa Arab, yang diproduksi melalui budaya dan *world-view* mereka. Namun dalam Islam dan dengan merujuk kepada sumber otoritas yang baru kata-kata itu kemudian mempunyai makna yang berbeda. Soroush sependapat dari Toshihiko Izutsu bahwa telah terjadi Islamisasi konsep. Kata-kata tersebut di satu sisi

193 Soroush, *The Expansion,* 71-72.
194 Soroush, *The Expansion,* 72.

dimiliki oleh budaya Arab dan memiliki silsilah Arab, tetapi di sisi lain ia memakai "jubah" Islam dan melangkah menuju sebuah tempat yang baru.[195]

Masyarakat Arab adalah masyarakat pedagang sekaligus sebagai masyarakat padang pasir; tinggal dan berkelana dengan kepanasan, gurun pasir yang tidak terpetakan; tersesat, menjadi mangsa binatang buas, perampok, musuh, penyergapan, menggunakan bintang sebagai petunjuk di malam hari, mati di padang pasir, gagal mencapai tempat tujuan, tertinggal dari rombongan, kelelahan dan kehausan. Semua itu adalah kondisi yang dialami bangsa Arab saat itu. Sehingga Al-Quran secara ekstensive menggunakan terminologi yang berhubungan dengan konsep "perjalanan" dan menggunakan simbol-simbolnya untuk menyampaikan pesan. Sehingga al-Quran dipenuhi dengan bahasa perumpamaan. Seperti *shirāt, sabīl, mustaqīm, sawiiy, iwaj, hudā, rasyad, dalāl, gayyah* dan lain-lain. Bagi Soroush, Nabi Muhammad lah yang meletakkan kata-kata tersebut dan dengan sangat brilian mampu mengaktualisasikan potensi yang telah ada.[196] Penggunaan konsep ini menjadikan ajaran agama Islam menjadi sangat jelas dan nyata bagi bangsa Arab dan Nabi berbicara kepada mereka dengan bahasa yang familiar untuk menguatkan mereka dari keraguan terhadap statement al-Quran. Menurut Soroush inilah yang dimaksudkan dengan al-Quran dalam ayat (54:32) "Dan sesungguhnya telah Kami

195 Soroush, *The Expansion,* 73.
196 Soroush, *The Expansion,* 74.

mudahkan Al Quran untuk pelajaran, maka adakah orang yang mengambil pelajaran".

Di sisi lain bangsa Arab adalah bangsa yang tidak tertarik dengan menulis dan buku. Masih banyak mereka yang buta huruf, oleh karena itu al-Quran tidak banyak menggunakan istilah tentang penulisan pena, kertas dan tinta. Menurut Soroush karena alasan itulah kata-kata tersebut sedikit sekali tercantum dalam al-Quran dan tidak digunakan sebagai simbol atau tidak masuk ranah semantik al-Quran. Berbeda dengan terminologi dalam perdagangan; *khusr, ribḥ, tijārah, qard, ribā, bai, syira, ajr* dan lainnya yang digunakan untuk mengkiaskan dalam ayat 9:111, 2:16, 2;245. 103: 1-2. Semua itu adalah bukti bahwa al-Quran itu sangat terpengaruh dengan budaya "perdagangan" dan "padang pasir".[197]

Menurut Soroush skema konseptual dan semantik framework "perdagangan" dan "padang pasir" bisa saja digantikan dengan yang lainnya tetapi karena alasan historis, lingkungan, geografis dan kultural mereka tidak digunakan oleh Nabi. Konsep-konsep *accidental* itu bisa diganti dengan sesuatu yang lain dan Islam akan tetap menjadi Islam.

Menurut Soroush walaupun *wording* al-Quran berasal dari Nabi, akan tetapi Nabi tidak bisa mengatakan apa yang mereka ingin katakan. Budaya masyarakat (meliputi bahasa, mata pencaharian, kekuatan dan kelemahan berfikir, imajinasi, kebiasaan, adat-istiadat, teori observasi dan kekayaan kosakata dan terminologi) menjadi batas

197 Soroush, *The Expansion,* 75.

penyampaian ajaran agama. Dengan kata lain, apa yang ingin Nabi katakan atau tidak ingin untuk dikatakan tidak bergantung pada dirinya sendiri, tetapi bergantung pada budaya saat itu dan bahasa masyarakat. Kebiasaan dan adat bangsa Arab memberikan dasar untuk analogi terbaik, simbol dan mengungkapkan gambaran dari ide yang paling lembut, pengalaman mereka baik itu material ataupun mental (persepsi, nalar dan imajinasi) telah membuka paling banyak fakta dan menyatukan mereka dalam konsep yang terbaik. Sebagaimana Islam yang memasuki berbagai daerah berbeda, termasuk di Indonesia. Menampilkan wajah Islam yang berbeda dengan Islam di daerah lain tetapi masih disebut sebagai Islam.[198]

Dengan kata lain jika Nabi Muhammad muncul di tengah masyarakat yang berbeda, mempunyai kebiasan, ritual, dan adat yang berbeda dengan tujuan iman yang sama (pemeliharaan agama, nalar, kehidupan, keturunan, kekayaan) maka akan menampilkan agama yang sama, hanya wajah dari beberapa aturannya yang berubah. Aturan tentang kafarat, ikatan perkawinan, kebersihan, adat berpakaian, hak laki-laki dan perempuan, perbudakan, hubungan Muslim dan non-Muslim, semuanya itu akan menampilkan wajah yang berbeda.

Soroush mencontohkan salah satu contoh produk *accidental* adalah fiqh. Menurutnya kemunculan fiqh disebabkan oleh kemunculan pertanyaan yang *accidental* yang mungkin saja tidak muncul, lalu menyebabkan

198 Soroush, *The Expasion,* 76.

ketidakmunculan persepsi dan hukum.[199] Dalam bukunya *al-Qabḍ wa al-Basṭ fī al-Syarīah,* Soroush menuliskan:

الشريعة صامتة لاتتكلم إلا حين يوجه الناس إليها الأسئلة منتظرين، ولا تفهم إلا إذا أدخلوها في حنايا عقولهم وأسكنوها مع غيرها من الساكنين

Selain itu, Soroush menyandarkan pendapatnya pada pemikiran Abu Hamid al-Ghazali dan Syeikh Waliullah. *Pertama,* merujuk kepada pernyataan Abu Hamid al-Ghazali bahwa *fuqaha* adalah ulama dunia dan ilmu mereka adalah ilmu duniawi. Karena menurutnya ilmu fiqh disibukkan dengan memberikan "*valid — unvalid*" formalitas tentang perbuatan yang terlihat oleh mata dengan tanpa mempertimbangkan motif dan tujuan dalam hati. Fiqh bahkan mengajarkan bagaimana membuat muslihat untuk mengabaikan kewajiban. Fiqh adalah kode untuk menyelesaikan problem dan untuk mengatur masyarakat. Sehingga jika suatu masyarakat berperilaku dengan jujur dan adil, tidak melakukan pelanggaran, maka fiqh tidak lagi dibutuhkan. Sedangkan menyelesaikan dan mengurangi ketidakteraturan dalam masyarakat bukanlah kebutuhan intriksik dari agama. Menurut Soroush orientasi agama adalah untuk mempersiapkan akhirat. Jika kehidupan di dunia ini tidak diikuti dengan kehidupan di akhirat maka manusia tidak membutuhkan agama dan hukum agama (fiqh). Soroush sependapat dengan al-Ghazali bahwa mengajarkan pemikiran tentang akhirat akan mencegah

199 Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ,*hal.32.

orang untuk melakukan kekerasan dan melanggar hak orang lain di dunia ini.[200]

Kedua, Syah Waliullah mengatakan bahwa dua bagian *accidental* yang penting dalam hukum agama adalah karakteristik Nabi dan karakter orang-orang yang menjadi objek hukum tersebut. Jika mereka berubah, maka hukumnya juga akan ikut berubah. Baik dan buruk, kebajikan dan keburukan semuanya terkait dengan kepercayaan masyarakat. Kebiasan dan tradisi masyarakat mempunyai sebuah ikatan terhadap hukum agama dan Nabi tidak pernah mengatakan akan mengganti kebiasaan mereka, makan-minum, cara berpakaian, bertempat tinggal, perhiasan, transaksi perdagangan, keadilan pajak dan hukuman, selama semua itu tidak bertentangan dengan urusan agama (melaksanakan sholat, hidup bersahaja, mengambil jalan tengah antara pertapa yang terisolasi dan kehidupan raja yang mewah).[201] Syah Waliullah mengatakan:

> "*And the learned will know that Islamic law did not bring anything that the Arabs were not familiar with or would have difficulty accepting on matrimony, divorce, transction, adornments, clothing, justice, punishment and the division of booty*".[202]

Penekanan Soroush adalah bahwa Islam sebagai sebuah sistem kepercayaan adalah *essential* dan Islam historis adalah *accidental*. Fiqh merupakan bagian dari Islam

---

200 Soroush, *The Expasion,* 84.

201 Soroush, *The Expasion,* 87.

202 Dikutip oleh Soroush dari Syah Wali Allah al-Dihlawi, *Hujjah Allah al-Bāligha*

historis sehingga selalu membutuhkan *cultural translation of the accidental.*[203]

Termasuk pula *accidental* dalam agama adalah berbagai pertanyaan, cerita dan peristiwa yang disebutkan dalam al-Quran. Seperti perang, protes, permusuhan, deklarasi keimanan, munafik, penghinaan, celaan dan keberatan. Segala sesuatu yang bersifat historis yang mempengaruhi muatan ajaran agama; berbagai pertanyaan tentang bulan sabit, *żil-qarnain*, haidh, kematian, ruh, kebangkitan, dan lainnya. Dan ayat yang merujuk kepada perseorangan seperti kisah tentang Aisyah, Abu Lahab dan istrinya dan Nabi menikahi istri Zaid, jika tidak ada perang Badar dan perang antar suku bangsa Arab pastilah cerita mereka akan menjadi berbeda dalam al-Quran, keributan penjual di Madinah (33:60), reaksi orang Yahudi dan Nasrani, semuanya bisa saja dengan mudah tidak ada di dalam al-Quran atau tidak terjadi dalam sejarah dan Islam tetap tidak akan kehilangan inti ajarannya.[204]

Sementara berkaitan dengan masuknya teori sainstifik - yang *notabene* tidak berkaitan dengan budaya Arab - ke dalam al-Quran Soroush berpendapat bahwa agama tidak punya kepentingan untuk mengajarkan teori-teori itu atau pemeluk agama tidak berharap mempelajarinya dari agama. Walaupun ada kebutuhan untuk mengembangkan teori tersebut, tetapi mereka tidak belajar ilmu kedokteran, astronomi, ilmu-ilmu alam dan kosmologi dari agama. Semua

203 Soroush, *The Expansion,* 91.
204 Soroush, *The Expansion,* 80-81.

teori itu adalah berdasar pandangan "salah-benar" Nabi mengikuti perkembangan ilmu pengetahuan di zamannya. Sehingga teori-teori itu bisa diganti dengan teori modern.[205]

Konsep Soroush mengenai *accidental-essential* menciderai doktrin tradisional bahwa al-Quran mempunyai kebenaran mutlak atau tidak mungkin mempunyai kesalahan. Ia membatasi bahwa tiadanya kesalahan dalam al-Quran adalah murni yang berkaitan dengan urusan keagamaan seperti sifat-sifat tentang Tuhan, kehidupan setelah kehidupan dunia dan tentang aturan-aturan dalam beribadah. Tetapi mungkin al-Quran bisa salah ketika menjelaskan tentang urusan duniawi dan yang berkaitan dengan sosial-kemasyarakatan.

> "*What the Koran says about historical events, other religious traditions and all kinds of pratical earthly matter does not necessarily to be true. Such interpreter often argue that this kind of errors in the Koran do not harm prophethood because the prophet "descended" to the knowledge of the people of his time and spoke to them in the language of the time*".[206]

Sebuah pandangan yang manusiawi terhadap al-Quran memungkinkannya untuk membedakan antara aspek *accidental-essential* dalam agama. Sebagian dari agama yang ditentukan berdasarkan konteks historis dan kultural, mungkin kini tidak relevan lagi. Soroush mencontohkan hukuman potong tangan yang digambarkan dalam al-Quran. Jika Nabi hidup dalam kultur yang berbeda,

---

205 Soroush, *The Expasion,* 79.
206 Soroush, *The Expasion,* 273.

mungkin hukuman-hukuman itu tidak menjadi bagian dari al-Quran.[207]

Menurut Soroush masuknya unsur-unsur *accidental* adalah bukti bahwa agama itu dinamis. Karena unsur-unsur *accidental* bisa memberikan gambaran bagaimana agama melangkah dan masuk melalui peristiwa-peristiwa yang terjadi saat itu dan melalui pengalaman Nabi, bagaimana agama berkembang berdampingan dengan bangsa Arab, mempengaruhi dan dipengaruhi oleh mereka. Sehingga tugas muslim sekarang adalah untuk menerjemahkan pesan *essential* dari al-Quran melampaui waktunya. Sebagaimana menerjemahkan peribahasa dari bahasa satu dengan bahasa yang lain dengan *wording* yang berbeda tetapi maksudnya sama.

3. Muḥkam-Mutasyābih

Secara jelas Al-Quran menyebutkan bahwa diantara ayat-ayatnya ada yang *muḥkam* dan ada pula yang *mutasyābih* dalam surat Ali Imron [3]: 7;

> "Dialah yang menurunkan Al Kitab (Al Quran) kepada kamu. Di antara (isi)*nya* ada ayat-ayat yang *muḥkamāt*, itulah pokok-pokok isi Al qur´an dan yang lain (ayat-ayat) *mutasyābihāt*" (QS: Ali Imran [3]: 7)

Keberadaan keduanya jelas, namun menurut Soroush tidak pernah tercapai kesepakatan mana sajakah *muḥkam* dan yang *mutasyābih.* Beberapa kalangan berpendapat bahwa huruf-huruf yang menjadi pembukaan surat itulah

207 Soroush, *The Expasion,* 275

ayat-ayat *mutasyābih,* sedang lainnya *muḥkam.* Sedangkan pendapat lain menyatakan bahwa hanya ayat-ayat mengenai praktek ibadah dan *muāmalah* yang *muḥkam.* Ada juga yang berpendapat bahwa hanya ayat-ayat *mansūkh* saja yang *mutasyābihāt* dan masih ada pendapat lainnya. Tidak ada perbedaan bahwa dalam al-Quran terdapat ayat-ayat *muḥkam-mutasyābih,* namun perbedaan itu muncul ketika menentukan ayat-ayat manakah yang *muḥkam* dan manakah yang *mutasyābih.*

Menurut Soroush secara ontologi tidak ada sesuatu yang benar-benar *muḥkam-mutasyābih* dalam dirinya, perbedaan klasifikasi *muḥkam-mutasyābih* adalah wilayah epistemologi atau hermeneutik. Perbedaan menentukan keduanya sangat bergantung pada wacana penafsir. Label *muḥkam* dan *mutasyābih*-nya suatu ayat bukanlah ketetapan (*given*) dari Allah, melainkan *mufassir* yang menyematkannya.[208] Keberadaan *mutasyābih* dalam al-Quran adalah sesuatu yang melekat dalam teks, muncul dalam konteks interpretasi dan tidak mutlak milik al-Quran saja. Soroush menilai bahwa semua teks, khususnya yang diwahyukan, harus dipandang mengandung *muḥkam* dan *mutasyābih* yang eksistensinya merupakan sebab dan efek nyata dari *al-qabḍ wa al-basṭ* ilmu pengetahuan agama.[209]

208 Soroush,"The Changeable and the Unchangeable", *New Directions in Islamic Thought Exploring Reform and Muslim Tradition,* ed.Kari Vogt dkk, (London-New York: I.B.Tauris, 2009), hal.13.

209 Sorous, Abdolkarim, 2003, "Evolusi dan Devolusi Pengetahuan Keagamaan", *Wacana Islam Liberal; Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global,* ed.Charles Kurzman, terj.Bharul Ulum & Heri Junaidi, Jakarta: Paramadina. Hal 420

Bukan saja dalam al-Quran, melainkan juga sunnah, yurisprudensi, dan bahkan interpretasi sejarah, *al-qabḍ wa al-basṭ* menyebabkan katerogi *muḥkam-mutasyābih* tidak berlaku selamanya. Sebuah ayat tidak selamanya menjadi *muḥkamāt* atau selamanya menjadi *mutasyābih.*[210] Karena penyematan kategori *muḥkam-mutasyābih* akan bergantung kepada *al-qabḍ wa al-basṭ* pengetahuan penafsir karena ia adalah bagian dari proses pemahaman.

Al-Quran sendiri tidak pernah menunjukkan manakah ayat yang *muḥkam* dan manakah *mutasyābih*. Sejarah Islam justru menunjukkan bahwa setiap ayat al-Quran pernah diduga *mutasyābīh* dan ini juga menjadi bukti bahwa kesemuanya itu bertunas dari karakteristik interpretasi dan dari pengandaian para penafsirnya.[211] Bagi Soroush semua ayat akan selalu terbuka untuk menerima "label" *muḥkam-mutasyābih,* karena al-Quran hanya menjelaskan *muḥkamāt* sebagai *umm al-kitāb,* dengan sisanya adalah *mutasyābih.*

Sebagaimana semua ayat yang terbuka untuk menjadi *muhkam-mutasyābih,* maka mereka juga akan selalu terbuka untuk ditafsirkan. Bagi Soroush, baik al-Quran dan hadits Nabi sendiri membiarkan dirinya menjadi multi-tafsir. Ia mempunyai tabir yang berlapis, jika dibuka satu tabir maka masih nampak tabir lain dibawahnya. Alasan utamanya adalah bahwa realitas itu *multi-layered* dan ketika bahasa mencoba menampilkan realita maka ia pun akan menjadi

---

210 Soroush, *Reason, Freedom,* 35.
211 Soroush, *Evolusi dan Devolusi,* 420-421.

multi-layered.[212] Soroush mengatakan bahwa "*texts are actually and intrinsically ambiguous (mutasyābih)*".[213]. Semua teks pada dasarnya *mutasyābih.* Mereka dimuat dengan makna yang berbeda. Karena dengan begitu teks bisa memunculkan berbagai penafsiran.

Menurut Soroush proses sebuah teks menjadi *mutasyābihat* adalah dimulai ketika penulis menggunakan sebuah frase untuk menyampaikan sebuah makna, dia mengerti satu makna dari frase tersebut kemudian dia jadikan dasar teks yang dibangunnya, meskipun bisa saja frase itu mempunyai arti yang lainnya.[214] Maka ketika pembaca datang kepada teks tersebut bisa saja ia menggunakaan makna yang lain. Sehingga semua teks bisa menjadi *mutasyābih.*

Contohnya dalam kisah raja Sulaiman dalam al-Quran [2:102][215] Thabathabai menuliskan bahwa ada 1.020.600

212 Soroush, *The Expansion,* 120.

213 Soroush, *The Expansion,* 176.

214 Soroush, *The Expansion,* 177.

215 Dan mereka mengikuti apa yang dibaca oleh syaitan-syaitan pada masa kerajaan Sulaiman (dan mereka mengatakan bahwa Sulaiman itu mengerjakan sihir), padahal Sulaiman tidak kafir (tidak mengerjakan sihir), hanya syaitan-syaitan lah yang kafir (mengerjakan sihir). Mereka mengajarkan sihir kepada manusia dan apa yang diturunkan kepada dua orang malaikat di negeri Babil yaitu Harut dan Marut, sedang keduanya tidak mengajarkan (sesuatu) kepada seorangpun sebelum mengatakan: "Sesungguhnya kami hanya cobaan (bagimu), sebab itu janganlah kamu kafir". Maka mereka mempelajari dari kedua malaikat itu apa yang dengan sihir itu, mereka dapat menceraikan antara seorang (suami) dengan isterinya. Dan mereka itu (ahli sihir) tidak memberi mudharat dengan sihirnya kepada seorangpun, kecuali dengan izin Allah. Dan mereka mempelajari sesuatu yang tidak memberi mudharat kepadanya dan tidak memberi manfaat. Demi, sesungguhnya mereka telah meyakini

interpretasi yang berbeda dari ayat ini. Ada relasi antara *"the thing it self"* dan *"the thing for us*" Pada level pemahaman kita *(the thing for us)* akan menghadapi begitu banyak pemahaman, sementara pada level *"the thing is self"*, dengan susunan yang ambigu (*mutasyābih*) ia membiarkan dirinya mempunyai arti yang berbeda-beda.[216]

"The thing for us" yang berbeda-beda "berkolaborasi" *"the thing it self"* yang mempunyai susunan yang ambigu *(mutasyābih*) menghasilkan dunia makna yang plural. Sehingga bagi Sorouh, mungkin manusia bisa mendapati "makna yang benar/ *correct meaning*" tetapi tidak akan pernah mendapati "makna yang sesungguhnya/ *the true meaning*". Karena menurut Soroush tidak ada yang namanya "makna yang sesungguhnya".

> "*that a text does not necessarily have a single meaning. In the realm of the texts, there is no such things as "truth" in the sense of correspondence with the authors intention*".[217]

Bagi Soroush Allah lah yang menghendaki al-Quran mempunyai banyak arti. Bukan karena ketidaksempurnaan, tapi memang begitu hukum Tuhan dalam menciptakan bahasa. Allah menciptakan segala sesuatu dengan karakteristik tertentu dan kualitas *inherent.* Misalnya perbedaan kualitas *inherent* ini seperti yang ditunjukkan

bahwa barangsiapa yang menukarnya (kitab Allah) dengan sihir itu, tiadalah baginya keuntungan di akhirat, dan amat jahatlah perbuatan mereka menjual dirinya dengan sihir, kalau mereka mengetahui (Al-Baqarah [2]: 102).

216 Soroush, *The Expansion,* 176.

217 Soroush, *The Expansion,* 177.

oleh setan, kerusakan, dan ketidaksempurnaan. Sama dengan bahasa. Singkatnya Tuhan menggunakan sebuah alat yang secara *inherent* samar dan pasti mengandung ambiguitas, sekalipun digunakan oleh Tuhan. Dan Tuhan tahu jika makhluknya akan datang dengan berbagai macam interpretasi. Sehingga kita bisa mengatakan bahwa semua itulah yang diinginkan oleh Tuhan. Allah tidak menghendaki menunjukkan mana-mana yang *muḥkam* dan *mutasyābih* adalah agar terdapat banyak penafsiran. Karena pluralisme penafsiran sebagai kerja kolektif inilah yang Tuhan inginkan.

4. *Makky-Madany*

Soroush tidak memberikan definisi baru terhadap pembagian *Makky-Madany.* Akan tetapi teorinya "*expansion of prophetic experience*" secara tidak langsung menunjukkan bahwa Soroush lebih mengikuti kepada pendapat ulama yang menyatakan bahwa pembedaan ayat-ayat *Makkiah* dari ayat-ayat *Madaniah* berdasarkan masa hijrah. Karena jika mengikuti pembedaan *Makky-Madany* berdasarkan tempat dimana suatu ayat diturunkan menjadikan teorinya "*the expansion of prophetic experience*" menjadi tidak relevan.

Soroush sepakat bahwa pembedaan *Makky-Madany* dalam *ulūm al-Qurān* karena adanya perbedaan realita sosial yang melatarbelakanginya. Klasifikasi *Makky-Madany* turut menjadi pertimbangan dalam menafsirkan suatu ayat. Kondisi umat Muslim dan juga Nabi sangat berbeda ketika berada di Mekkah sebelum hijrah dan di Madinah setelah hijrah. Hal ini bisa dilihat dari karakter ayat-ayat yang turun di Makkah atau Madinah. Di Makkah orientasi Nabi

adalah untuk menggerakan masyarakat, memperingatkan dan menyadarkan mereka. Karena kepentingan Nabi adalah untuk meruntuhkan dogma-dogma lama, sehingga ia disibukkan untuk menyampaikan ajaran dan menegakkan akidah. Sedangkan di Madinah adalah masa untuk melakukan rekonstruksi tatanan sosial -untuk mencapai misinya- menguatkan ajaran Islam. Sehingga yang dibutuhkan adalah undang-undang dan ayat-ayat panjang yang mencakup penjelasan-penjelasan ajaran Islam dan dialog dengan penduduk Madinah.[218]

Stressing point Soroush adalah bahwa karakter ayat-ayat *Makkiyah* dan *Madaniyah* sangat ditentukan oleh "kepentingan" dan "kebutuhan" Nabi. Karena semuanya itu terkait dengan pengalaman lahir Nabi (*outward experiences*). Disamping itu, karena *wording* Al-Quran adalah dari Muhammad maka harus juga memperhatikan perkembangan pengalaman batin Nabi (*inward experience*).

> "*...the Prophet of Islam underwent two levels of "experience" and Islam is a product of both: outward experience and inward experience... In his outward experience, he built the Medina, ran the citys affairs, went to war, confronted enemies, cultivated friends and so on. In his inward experience, there was revelation, ascension (isra miraj), reveries, insight, and illuminations, and in these, too, he continued to execel and grow increasingly skilled*".[219]

Soroush mengutip pendapat Ibnu Khaldun dalam

218 Soroush, *The Expansion,* 11.
219 Soroush, *The Expansion,* 19.

Muqaddimah-nya bahwa kemampuan Nabi untuk menerima wahyu tumbuh secara bertahap. Itulah alasan mengapa surat-surat *Makkiyah* lebih pendek dari pada surat *Madaniyah*. Bahkan diriwayatkan bahwa setengah dari surat al-Taubah diturunkan secara tiba-tiba ketika Nabi menaiki unta. Ini menggambarkan bahwa pengalaman Nabi dalam menerima wahyu saat itu sudah menjadi sangat lebih baik.[220]

Soroush membandingkan dengan apa yang disampaikan oleh Thabatabai tentang pengalaman Nabi saat pertama kali menerima wahyu berupa surat al-Alaq, Nabi dalam ketakutan dan tidak sepenuhnya mampu memahami apa yang diturunkan kepadanya. Namun lama-lama Nabi menjadi terbiasa dengan proses itu.[221] Sebagaimana Musa yang ketakutan saat pertama kali melihat tongkat berubah menjadi ular, lalu Allah memperingatinya dalam [27: 10):

> "dan lemparkanlah tongkatmu". Maka tatkala (tongkat itu menjadi ular dan) Musa melihatnya bergerak-gerak seperti dia seekor ular yang gesit, larilah ia berbalik ke belakang tanpa menoleh. "Hai Musa, janganlah kamu takut. Sesungguhnya orang yang dijadikan rasul, tidak takut di hadapan-Ku"

Mengetahui *Makky-Madany* dalam konteks pemikiran Soroush sangat penting untuk membedakan manakah yang merupakan bagian *accidental* dan *essential.* Karena semua konteks yang membungkus ayat-ayat *Makkiyah-Madaniyah*

---

220 Sebagaimana dikutip oleh Soroush dari Ibnu Khaldun, *The Muqaddimah,* terj.Franz Rosenthal (London, Routledge, 1967), hal. 78.

221 Soroush, *The Expansion,* 11.

adalah bagian *accidental.* Menurut Soroush selama ini pemeluk agama berharap terlalu banyak terhadap agama. Semua perkara dicarikan rujukan dalam teks keagamaan dan memandang seolah tidak ada sumber lain selain agama. Apa yang dikatakan agama tentang hukum, sosial, ekonomi, pemerintahan, kebersihan dan kesehatan adalah final, padahal mereka hanyalah dalam porsi yang sedikit sekali. Para pemeluk agama berharap menemukan segalanya dalam agama karena hal tersebut dianggap sebagai letak kesempurnaan agama. Soroush menyebut sikap tersebut sebagai *the maximalist understanding of religion* atau *the maximalist expectation of religion,* dan lawannya *the minimalist viewpoint* atau *the minimalist expectation.*[222]

The maximalist expectation of religion akan memahami ayat-ayat al-Quran sebagai sumber yang maksimal dan tak tergantikan. Sedangkan *the minimalist expectation* harus memandang ajaran al-Quran sebagai sumber minimal sehingga di luar urusan "Ketuhanan" umat Islam bisa mengambil sumber yang lain. Demikian pula konteks apa "kepentingan" dan "kebutuhan" Nabi pada ayat-ayat *Makky* dan apa "kepentingan" dan "kebutuhan" Nabi pada ayat-ayat *Madaniy* harus dipahami minimalist untuk dapat menyingkap bagian *essential* darinya.[]

222 Soroush, *The Expansion,* 94.

TEORI AL-QABḌ WA AL-BASṬ DALAM ULŪM AL-QURĀN

A. Implementasi Teori al-Qabḍ wa al-Basṭ

Pada bab sebelumnya telah disinggung bahwa teori *al-qabḍ wa al-basṭ* adalah teori "interpretasi-epistemologi". Sehingga orang mungkin akan kecewa jika mencari sistematisasi interpretasi yang ditawarkan Soroush. Bahkan Soroush sendiri telah mengakui bahwa ia tidak mempunyai suatu teori interpretasi khusus.[223] Sebagai teori interpretasi-epistemologi, teori *al-qabḍ wa al-basṭ* menilai ilmu agama sebagai suatu cabang ilmu pengetahuan manusia dan pemahaman terhadap agama akan berevolusi bersama cabang-cabang ilmu pengetahuan manusia lainnya.

Ada beberapa poin yang harus selalu diperhatikan dalam menganalisa pemikiran Soroush mengenai entitas ilmu pengetahuan:

1. Semua ilmu pengetahuan bagi Soroush adalah sama, merupakan produk pemikiran manusia.
2. Semua ilmu pengetahuan adalah kumpulan antara pendapat yang benar dan salah sehingga selalu memiliki

223 Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama,* (Bandung: Mizan: 2002), hal. 6.

kekurangan, mengalami pergeseran dan perubahan.

3. Soroush menggunakan landasan *waqīiyyah* (realisme) bahwa manusia tidak akan pernah utuh dalam menangkap realita (*al-waqī*).

Ketiga poin diatas sangat penting diperhatikan karena akan sangat membantu memberikan gambaran posisi ilmu-ilmu keagamaan khususnya *ulūm al-Quran* dalam pemikiran Soroush. Sedangkan berhubungan poin-poin teori *al-qabḍ wa al-basṭ* mengenai pemahaman keagamaan adalah:

a. Kosmologi, antropologi dan linguistik akan mempengaruhi pemahaman agama seseorang dan harapannya terhadap agama.
b. Posisi teks-teks keagamaan dalam ilmu-ilmu keagamaan adalah sama dengan realita dalam ilmu-ilmu sains.
c. Epistemologi kebenaran ilmu-ilmu keagamaan adalah seperti epistemologi kebenaran ilmu sejarah yang sulit untuk diujikan.

Dalam mengurai bagaimana cara kerja ilmu agama berevolusi dengan ilmu pengetahuan manusia di luar agama teori *al-qabḍ wa al-basṭ* mengajukan tiga prinsip. *Pertama,* prinsip koherensi (atau keterpaduan) dan korespondensi : bahwa segenap pemahaman tentang agama (benar ataupun tidak benar) dilakukan dalam konteks sekumpulan pengetahuan manusia dan (disadari atau tidak) selalu menyesuaikan diri dengan kumpulan pengetahuan manusia itu. *Kedua,* prinsip interpenetrasi; penyempitan atau perluasan di dalam sistem pengetahuan manusia dapat merembesi wilayah pemahaman kita tentang agama. *Ketiga:*

sistem pengetahuan manusia (yakni ilmu pengetahuan dan filsafat manusia) mengalami perluasan dan penyempitan.[224]

Selanjutnya berpijak poin-poin di atas penulis menganalisis implementasi teori *al-qabḍ wa al-basṭ* dalam wacana *ulūm al-Qurān* dan membaginya menjadi dua bagian:

1. Tingkat *wording* Al-Quran: Masa Nabi

Sebagaimana yang telah disinggung pada bab sebelumnya bahwa Soroush mengakui kemakhlukan al-Quran karena pembahasaan (*wording*) al-Quran adalah dari Nabi. Soroush menganalogikan relasi Allah, Nabi dan al-Quran dalam pewahyuan bagaikan Allah, lebah dan madu. Bahwa madu dihasilkan oleh lebah, tapi tetap saja dikatakan bahwa madu adalah ciptaan Allah atau makhluk.

Al-Quran seluruhnya adalah perkataan Nabi yang berasal dari wahyu yang berupa inspirasi dari Allah SWT. Maka dalam mentransformasikan inspirasi *ilahiah* menuju bahasa manusia, mau tidak mau Nabi Muhammad saw. harus menggunakan bahasa yang familiar di dalam masyarakatnya. Pemikiran Soroush ini sependapat dengan pemikiran Fazlur Rahman[225] yang menyatakan bahwa bahwa al-Quran berasal dari Allah dalam bentuk *ide-kata* dan tidak dalam bentuk

224 Soroush, *Menggugat Otoritas*, hal.xxiii.

225 Fazlur Rahman (1919-1988) adalah pemikir Islam kelahiran Pakistan yang sangat intens merumuskan identitas Islam di tengah tantangan modernitas. Ia menawarkan hermeneutika *double movement* sebagai sebuah metodologi baru untuk memahami Al-Quran. Metodologi tersebut bisa dikatakan sebagai upaya menjadikan Al-Quran untuk menjawab persoalan-persoalan kekinian dan mampu mengakomodasi perubahan dan perkembangan zaman.

kata-kata yang bersuara. Karena itu al-Quran seluruhnya merupakan kata-kata Tuhan (*the word of God*) dan dalam pengertian biasa ia merupakan perkataan Nabi Muhammad (*the word of Muhammad*).[226] Faktor inilah yang menjadikan kandungan al-Quran terikat dengan batasan-batasan adat istiadat, kebiasaan, persepsi (pola pikir), tradisi, dan potret kehidupan interes bangsa Arab saat itu sebagai masyarakat pedagang sekaligus masyarakat padang pasir.[227]

Poin penting yang perlu digaris bawahi disini adalah bahwa Soroush memahami al-Quran sebagai pemahaman Nabi Muhammad saw. terhadap inspirasi *ilahiah* yang kemudian ditransformasikan dengan bahasa Arab. Dengan menganggapnya sebagai "pemahaman" maka Soroush membuat al-Quran menjadi sangat terikat dengan sisi-sisi kemanusian Nabi dan sangat dipengaruhi kejadian temporal yang terjadi saat itu. Atau dengan kata lain telah terjadi korespondensi dan koherensi antara pengetahuan Nabi dan peristiwa yang terjadi di zamannya dengan kandungan al-Quran. Untuk membuktikan korespondensi dan koherensi

226 "The Word was given with the inspiration itself. The Quran is thus pure Divine Word, but if course, it is equally intimately related to the inmost personality of the Prophet Muhammad whose relationship to it cannot be mechanically conceived like that of a record. The Divine Word flowed through the Prophets heart". Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hal. 33.

227 Perihal keterikatan kandungan ayat-ayat al-Quran dengan konteks bangsa Arab ketika ia diturunkan senada dengan pemikian Nasr Hamid Abu Zaid yang menyatakan bahwa al-Quran sebagai sebuah teks pada dasarnya adalah produk budaya (*muntaj al-ṡaqafi*). Maksudnya, teks terbentuk dalam realita budaya dalam rentang waktu lebih dari dua puluh tahun. Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Quran,* terj.Khoiron Nahdliyin, (Yogyakarta: LKiS, 2005), hal.19.

Soroush mengajukan data-data berupa banyaknya ayat-ayat al-Quran yang merupakan pertanyaan-pertanyaan dari kaum Nabi Muhammad "*yas-alūnaka an al-rūh*", "*yas-alūnaka an al-ahillah*", "*yas-alūnaka an al-maḥiḍ*", "*yas-alūnaka an al-saah*", "*yas-alūnaka an żi al-qarnain*", "*yas-alūnaka an al-yatāmā*", "*yas-alūnaka an al-jibāli*", "*y as-alūnaka an al-syahri al-ḥarām*", "*yas-alūnaka an al-khamr wa al-maisir*", "*yas-alūnaka an al-anfāl*", dan "*yasalūnaka māżā yunfiqūn*". Dimana pertanyaan-pertanyaan tersebut yang diajukan akan sangat bergantung pada pengetahuan yang ada dalam diri bangsa Arab saat itu. Jika pengetahuan yang melatarbelakangi berbeda maka akan berbeda pula pertanyaan-pertanyaan yang diajukan, selanjutnya akan berbeda pula jawaban al-Quran yang menjadi respon atas pertanyaan-pertanyaan itu. Sehingga jika mengikuti logika korespondensi dan koherensi Soroush, apabila al-Quran diturunkan di Indonesia mungkin akan ada pertanyaan tentang bercocok tanam atau tentang mengarungi lautan.

Selain itu masyarakat Arab sangat familiar dengan konsep perdagangan dan padang pasir, begitu pula Nabi Muhammad swt. Istilah-istilah dalam kedua konsep tersebut banyak digunakan dalam al-Quran karena mampu memberikan analogi yang terbaik dalam menyampaikan essensi agama Islam. Al-Quran dipenuhi dengan bahasa perumpamaan seperti; *shirāt, sabīl, mustaqīm, sawiiy, iwaj, hudā, rasyad, dalāl, ghayyah* dan lain-lain. Bagi Soroush, Nabi Muhammad lah yang berperan meletakkan kata-kata tersebut dan dengan sangat brilian mampu mengaktualisasikan

potensi yang telah ada.[228] Dengan demikian menjadikan al-Quran bisa diterima oleh masyarakat Arab. Menurut Soroush itulah alasan mengapa al-Quran menerangkan bahwa masing-masing Nabi diutus kepada umatnya dengan bahasa umatnya sendiri.[229] Hal ini menunjukkan bahwa agama Islam itu dinamis. Ia tidak benar-benar menghadirkan sesuatu yang baru, tetapi menghadirkan konsep agama yang masih berdasarkan pengetahuan masyarakat Arab saat itu yang menjadi objek pertamanya

Korespondensi dan koherensi adat istiadat, persepsi, tradisi, potret kehidupan serta interes bangsa Arab dalam pembahasaan al-Quran juga diakui oleh beberapa ahli tafsir. Yang perlu digarisbawahi adalah semua itu merupakan faktor eksternal yang yang berkelindan dalam ruang dan waktu turunnya al-Quran. Fazlur Rahman memunculkan gagasan tentang konteks makro dan mikro untuk membingkai faktor eksternal tersebut.[230] Sedangkan

---

228 Soroush, *The Expansion,* 74.

229 "Kami tidak mengutus seorang rasulpun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka. Maka Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki, dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan Dialah Tuhan Yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana". (QS. Ibrahim [14]: 4)

230 Sibawaihi menjelaskan bahwa yang dimaksud Rahman dengan konteks makro adalah situasi yang terjadi dalam skala yang lebih luas, menyangkut masyarakat, agama dan adat istiadat Arabia pada saat datangnya Islam, khususnya di Makkah dan sekitarnya. Sedangkan konteks mikro adalah situasi sempit (red: peristiwa) yang terjadi di lingkungan Nabi ketika al-Quran diturunkan. Sibawahi, *Hermeneutika Al-Quran Fazlur Rahman,* Yogyakarta: Jalasutra, 2007. Hal.59

Syah Waliullah al-Dahlawi dalam karyanya *Fauzul al-Kabir fi* Ushul *al-Tafsir* menggunakan istilah *asbab al-nuzul al-khāssah* untuk menunjukkan konteks mikro dan *asbab al-nuzul al-haqīqīyah* untuk menunjukkan konteks makro.[231] Ia memasukkan kajian konteks makro ke dalam "kajian seputar al-Quran" (*dirāsah ma haul al-Quran*).[232] Dalam hal ini ia membedakan antara lingkungan materiil dan immateriil. Lingkungan materiil meliputi keadaan geografis bangsa Arab, bukit-bukit dan pegunungan, suhu panas, padang pasir, oase-oasenya, cuaca panas, dingin, badai, angin, kondisi tanah berserta kesuburan dan kegersangannya, tumbuhan dan pepohonannya serta lainnya. Sedangkan lingkungan immateriil yang meliputi masa lalu atau sejarah bangsa Arab, sistem keluarga atau kabilah, model pemerintahan dalam segala levelnya, akidah/ keyakinan dengan segala corak yang mewarnainya, seni dengan segala *genre*-nya dan sistem mata

231 Muammar Zayn Qadafy, *Buku Pintar Sababun Nuzul dari Mikro Hingga Makro: Sebuah Kajian Epistemologis,* Yogyakarta: Aznas Books, 2015), Hal.99.

232 Pendekatan tafsir sastrawi Amin al-Khulli dibagi menjadi dua kategori; kajian seputar al-Quran (*dirāsah ma ḥaula al-Qurān*) dan kajian mengenai al-Quran itu sendiri (*dirāsah ma fi al-Qurān*). *Dirāsah ma ḥaula al-Qurān* dibagi menjadi dua; *pertama,* kajian khusus yang berhubungan dengan proses turunnya al-Quran, penghimpunan, *qiraāt- qiraāt,* dan lain-lain yang telah terhimpum dalam *ulūm al-Qurān. Kedua;* kajian umum yang berhubungan dengan lingkungan baik materiil ataupun immateriil di mana al-Quran muncul dan hidup, dihimpun, ditulis, dibaca, dan dihafal dan berkomunikasi dengan *audience* awalnya dan menyampaikan pesan/ risalahnya kepada mereka. Amin al-Khulli, "Tafsir", dalam *Pemikiran Hermeneutika dalam Tradisi Islam; Reader,* terj.Kamran Irsyadi dan Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2011), hal.238-242.

pencaharian yang beragam dan bercabang. Dimana menurut Amin al-Khulli dengan pendekatan sastranya berpendapat bahwa untuk mengkaji hal ihwal bahasa/ sastra Arab dan arabisme lebih banyak, lebih dalam dan lebih detail dengan mengkaji sastranya secara benar, maka al-Quran sebagai puncak sastra dan jantungnya hanya bisa dikaji secara benar jika semua syarat dan piranti untuk mengetahui lingkungan materiil dan immateriil Arab telah terbangun secara utuh.[233]

Sehingga jika menggunakan nalar teori *al-qabḍ wa al-basṭ* Soroush, alasan mengapa bahasa al-Quran mempunyai nilai sastra yang tinggi adalah karena ia muncul di masyarakat yang menggemari dan sangat menjunjung tinggi nilai-nilai sastra. Dengan kata lain, al-Quran mengandung sastra adalah sebuah keniscayaan akibat pengaruh korespondensi dan koherensi pengetahuan sastra masyarakat Arab yang merupakan lingkungan immateriilnya.

Lingkungan immateriil ini haruslah tidak terbatas pada pengetahuan bangsa Arab terhadap sastra saja tetapi juga meliputi pengetahuan yang lain. Misalnya mempertimbangkan perkembangan sains saat al-Quran di turunkan. Sehingga sains saat itulah yang seharusnya digunakan untuk menjadi ukuran kebenaran kandungan ayat-ayat sains dalam al-Quran.

Jika prinsip korespondensi dan koherensi menerangkan proses terjadinya "hubungan" antara faktor-faktor eksternal dari diri Nabi dengan kandungan ayat-ayat al-Quran, sedangkan prinsip interpenetrasi memperhatikan

233 Amin al-Khulli, *Tafsir,* 240-243.

faktor internal dalam diri Nabi. Cara kerja bagaimana terjadinya interpenetrasi pengetahuan Nabi terhadap kandungan ayat-ayat al-Quran dirumuskan Soroush dalam *expansion of prophetic experience*. Sebanyak apa Nabi mampu menyerap pengetahuan yang ada disekitarnya akan mempengaruhi transformasi wahyu (*transformation of revelation*). Oleh karena itu pengetahuan Nabi Muhammad swt. sangat menentukan kandungan dari al-Quran. Sehingga menurut Soroush wajar saja jika al-Quran yang sangat bergantung kepada pengetahuan Nabi bisa salah atau tidak sesuai dalam "menjawab" persoalan diluar masalah teologi, misalnya masalah sains atau problem sosial. Bisa saja yang disampaikan Nabi adalah "benar" dalam pengertian pengetahuan di zamannya akan tetapi menjadi berbeda di zaman kita.

Soroush menerangkan bahwa pengetahuan Nabi bersumber dari dua arah. *Pertama* pengetahuan yang diperoleh dari pengalaman lahir (*outward experience*). Yaitu pengetahuan Nabi yang tergantung pada kemampuan Nabi dalam memahami realita yang terjadi di sekitarnya. Bagaimana Nabi Muhammad saw. dalam memahami adat istiadat, tradisi, pola pikira, dan kehidupan bermasyarakat bangsa Arab. Selain itu, pengetahuan Nabi yang diperolehnya melalui pengalaman ketika beliau membangun kota Madinah, menjalankan perjanjian di dalamnya, pergi berperang, menghadapi musuh, memperkuat persahabatan dan lainnya. *Kedua* pengetahuan yang bersumber dari pengalaman batin (*inward experiences*). Yaitu pengetahuan

Nabi yang tergantung pada pengalaman batin (*inward experiences*) yang berkembang melalui proses pewahyuan (*divine revelation*), Isra Miraj, angan-angan (lamunan), wawasan dan iluminasi.[234]

Dalam melibatkan pengalaman keagamaaan (*religious experience*) Nabi sebagai sumber pengetahuan nampak bahwa Soroush dipengaruhi oleh konsep "pengalaman keagamaan" Iqbal, bahwa pengalaman keagamaan bukanlah ilusi melainkan memiliki wujud tersendiri yang dapat diidentifikasi.[235] Sebagaimana pengalaman manusia yang lain bahwa dalam memperoleh kebenaran unsur interpretasi atas hasil pengamatan inderawi merupakan unsur penting, maka demikian pula halnya dengan pengalaman keagamaan atau pengalaman mistik yang juga melibatkan interpretasi atas apa yang dialami, meskipun bukan inderawi, yaitu Tuhan.[236]

Selanjutnya interpretasi atau pemahaman Nabi terhadap pengalaman keagamaannya yang akan mempengaruhi kandungan dan juga pembahasaan (*wording*) al-Quran. Sehingga langkah terakhir dari interpenetrasi pengetahuan Nabi adalah bagaimana Nabi menkonversi pemahaman-pemahamannya terhadap pengalamannya - *outward-experience* dan *inward-experience* — ke dalam bentuk bahasa atau kata.

Menurut penulis bahwa apa yang ditekankan

234 Soroush, *The Expansion,* 19.

235 Muhammad Iqbal, *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hal. 129.

236 Iqbal, *Pembangunan Kembali,* 142.

Soroush dalam kedua cara kerja teori *al-qaḍ wa al-basṭ* dalam pembentukan bahasa wahyu (*wording of revelation*) adalah bahwa konteks atau lingkungan yang melingkupi turunnya al-Quran - materiil maupun immateriil - dan pengalaman-pengalaman Nabi adalah faktor di luar agama yang mempengaruhi ajaran agama. Sebagai konsekuensi dari banyaknya unsur-unsur luar agama yang terlibat dalam al-Quran, Soroush membedakan kandungan al-Quran bagian menjadi dua yaitu *accidental* dan *essential* sebagaimana yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya. Dengan pembedaan *accidental* dan *essential,* maka menurut Soroush kesalahan yang terjadi dalam al-Qursan tidak sampai mengusik kesakralan al-Quran karena seandainya tanpa pengetahuan itu, Islam tetaplah Islam. Dalam teori *al-qabḍ wa al-basṭ* kedudukan ilmu-ilmu keagamaan dan ilmu-ilmu pengetahuan di luar agama adalah sama. Sehingga jika ilmu-ilmu pengetahuan di luar agama berevolusi, maka ilmu-ilmu keagamaan juga mengalami perubahan. Sehingga menjadi sangat wajar ketika al-Quran (yang menurut Soroush) sebagai perkataan Nabi Muhammad saw. ada yang tidak sesuai dengan pengetahuan di zaman kita. Hal tersebut dikarenakan *pertama,* pengetahuan Nabi Muhammad saw. yang terikat dengan perkembangan pengetahuan di zamannya dan *kedua*, karena pengetahuan di zaman kita yang telah mengalami evolusi.

Namun sayangnya justru Soroush tidak menjelaskan bagaimana dengan ayat-ayat yang terjadi di dalamnya mengandung evolusi/perubahan hukum. Dimana dalam

kajian *ulūm al-Qurān* ayat-ayat yang mempunyai karateristik seperti ini masuk dalam pembahasan *nāsikh*-mansūkh. Misalnya ayat-ayat yang menerangkan tentang *khamr.* Al-Suyuthi dalam kitabnya *al-Itqān* menjelaskan bahwa ayat tentang *khamr* yang pertama kali turun adalah al-Baqarah [2]: 219 "*yas-alūnaka an al-khamr...*",baru kemudian al-Nisa [3]: 43 "*... lā taqrabu al-ṣalāta wa antum sukārā...*", dan setelah itu al-Maidah [5]: 90 "*yāayyuha al-liżīna āmanū innama al-khamru wa al-maisir...*".[237] Ayat pertama di-*naskh* oleh ayat kedua, ayat kedua di-*naskh* oleh ayat ketiga dan hukum dari ayat ketiga inilah yang berlaku hingga sekarang. Pembahasan *nāsikh-mansūkh* semacam ini tidak dijelaskan Soroush apakah masuk dalam kriteria evolusi pengetahuan Nabi saw. sebagaimana yang dimaksudkan teori *al-qabḍ wa al-basṭ* ataulah tidak.

2. Formulasi Ilmu-Ilmu Keislaman: *Ulūm al-Qurān*

Jika sebelumnya kita telah membahas bagaimana teori *al-qabḍ wa la-basṭ* menjelaskan bagaimana "kerja" faktor ekternal agama bisa mempengaruhi kandungan al-

---

237 Yang pertama diturunkan adalah "*yas-alūnaka an al-khamr wa al-maisir..*" dan seterusnya. Dikatakan bahwa *khamr* telah diharamkan. Kemudian mereka berkata: Wahai Rasulullah, biarkanlah kami mengambil manfaatnya saja sebagaimana yang difirmankan Allah. Rasulullah pun mendiamkan mereka. Kemudian turunlah ayat *lā taqrabu al-ṣalāta wa antum sukārā*". Dikatakan bahwa *khamr* telah diharamkan. Mereka berkata: Wahai Rasulullah, kami tidak akan meminumnya saat mendekati shalat. Rasulullah pun mendiamkan mereka. Kemudian turunlah ayat "*yāayyuha al-liżīna āmanū innama al-khamru wa al-maisiru*". Rasulullah kemudian bersabda: *khamr* telah diharamkan. Al-Suyuthi, *al-Itqān fī ulūm al-Qurān,* (t.k : *al-haiah al-miṣriyah al-āmah li al-kitāb*", *1974*), hal.99.

Quran. Dalam poin ini akan mengurai bagaimana Soroush "mengoperasikan" *al-qabḍ wa la-basṭ*-nya kepada sebagian tema kajian *ulūm al-Qurān.*

Sebelumnya perlu dijadikan pegangan bahwa: *pertama,* ide utama teori *al-qabḍ wa al-basṭ* Soroush dalam formulasi ilmu-ilmu keislaman adalah humanisasi ilmu-ilmu keagamaan. Artinya ilmu pengetahuan agama lahir dari tangan manusia dan diwarnai dengan karakteristik manusiawi, baik yang mulia maupun tercela. Rasionalitas, prasangka, egoisme, pencarian-kebenaran, lupa, keserakahan, kemungkinan-salah, parsialitas, kepuasan kesewenangan, ketamakan dan lain-lain, semuanya mempunyai saham dalam ilmu pengetahuan agama dan pengaruh.[238] Dengan melekatkan semua sifat manusiawi tersebut kepada ilmu-ilmu keagamaan maka tidak ada alasan untuk mengkultuskan satu pemikiran tertentu sebagai pemahaman yang final terhadap agama. Dimana sebagai ilmu produk manusia maka ilmu-ilmu keagamaan juga akan berkoresponden dan koheren dengan ilmu pengetahuan yang lain. Ia akan terpengaruh oleh penyempitan dan perluasan ilmu pengetahuan manusia yang lain dan akan berevolusi jika ilmu-ilmu lain berevolusi.

Kedua, ilmu-ilmu keagamaan merupakan pemahaman manusia terhadap agama. Dalam memahami agama seseorang akan sangat dipengaruhi oleh pengetahuan di luar agama yang telah ada dalam diri *mufassir.* Sehingga terjadilah interpenetrasi pengetahuan non-keagamaan (yang

238 Soroush, *Evolusi dan Devolusi*, 423.

telah melekat dalam diri *mufassir*) kedalam ilmu keagamaan. MenurutSoroushfaktorinilahyangmenyebabkanmunculnya penafsiran yang berbeda-beda dalam memahami satu ayat yang sama dan perbedaan itu adalah sebuah keniscayaan. Karena menurut Soroush, syariah itu diam. Syariah hanya akan berbicara ketika ada pertanyaan yang datang kepadanya.[239] Sedangkan pertanyaan itu sangat bergantung dengan pengetahuan seseorang di luar agama. Disinilah koresponden atau koherensi serta interpenetrasi ilmu pengetahuan di luar agama bersama-sama mempengaruhi ilmu-ilmu keagamaan. Sehingga bagi Soroush wajar jika problem yang kita hadapi sekarang ada yang tidak ditemukan dalam literatur ilmu-ilmu keagamaan. Disinilah Soroush mengkritik mereka yang mengesampingkan ilmu-ilmu di luar agama. Ilmu-ilmu keagamaan mengalami pengkultusan lebih dari agama itu sendiri. Padahal keduanya berbeda. Soroush mencotohkan bagaimana tafsir sufi bisa berbeda dengan tafsir fiqhi, berbeda pula dengan tafsir falsafi. Demikian juga tafsir sunni akan berbeda dengan tafsir syii. Lahir begitu banyak perbedaan tafsir padahal bersumber dari satu teks.

Ulūm al-Qurān dianggap ilmu induk atau ilmu dasar karena ia adalah kunci untuk mengetahui isi kandungan al-Quran. Jika disini kita mengambil pengertian *ulūm al-Quran* sebagai disiplin ilmu yang mempunyai kaedah-kaedah untuk memahami al-Quran[240], maka jika terjadi

239 Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ,* 32.

240 Al-Zarqani, *Manāhil al-Irfān fī Ulūm al-Qurān,* 1367, 23-27

perubahan pada *ulūm al-Qurān* berubah pula pemahaman kita terhadap al-Quran. Dan seberapa banyak faktor-faktor yang mempengaruhi *ulūm al-Qurān* mengalami *al-qabḍ wa al-basṭ* maka sebanyak itu pula pemahaman kita terhadap al-Quran juga mengalami *al-qabḍ wa al-basṭ*.

Dalam *ulūm al-Qurān* latar belakang peristiwa, pertanyaan yang diajukan kepada Nabi dan sosio-kultural saat al-Quran diturunkan masuk ke dalam kajian *asbāb al-nuzūl*. Pada awalnya permasalahan yang ditelaah dalam kajian *asbāb al-nuzūl* adalah berhubungan dengan perbedaan riwayat, satu ayat yang mempunyai beberapa *asbāb al-nuzūl* atau satu riwayat *asbāb al-nuzūl* yang menjadi latar belakang turunnya beberapa ayat. Tetapi para sarjana Muslim mengembangkan kajian *asbāb al-nuzūl* menjadi konteks makro dan mikro sebagai petunjuk untuk menangkap makna dari ayat al-Quran agar bisa dipahami sesuai konteksnya dan selanjutnya akan membawa konsekuensi pada *istinbaṭ* hukum. Sehingga kajian *asbāb al-nuzūl* juga hanya seputar keotentikan riwayat, tetapi menyangkut ilmu sejarah, sosiologi, antropologi, linguistik atau ilmu-ilmu lainnya. Dengan demikian bagaimana pra-anggapan *mufassir* terhadap *asbāb al-nuzūl* akan sangat mempengaruhi makna yang dihasilkan atau hukum yang disimpulkan.

Pemilahan accidental dari *essential* yang dilakukan oleh Soroush terhadap obyek-obyek *asbāb al-nuzūl* juga membawa konskuensi hukum. Gagasan Soroush "*accidental-essential*" dalam bukunya *The Expansion of*

Prophetic Experience secara umum ditujukan kepada seluruh komponen agama, tidak hanya terhadap obyek-obyek *asbāb al-nuzūl.* Upaya yang dilakukan Soroush tidak jauh beda dengan *al-śābit- al-mutaḥawwil*[241] atau mungkin saja ia terinspirasi darinya. Dalam artikelnya *The Changeable and The Unchangeble* Soroush mengungkapkan:

> " *However, this very division or classification of Islamic thought in theory, or Islamic teaching in practice, into al-śābit- al-mutaḥawwil is very modern classification. This modern classification, of course, means that we, as Muslims, have encountered and some modern challenges and problems that have induced us to introduce this idea and this categorisation of the changing and unchanging.*"[242]

Selain term *al-śābit- al-mutaḥawwil* dan *changeable-unchangeable* Soroush juga menggunakan term lain yang maknanya hampir sama: *ḍarūri*- non-*ḍaruri*, *essential*- non-

241 Term *al-śābit- al-mutaḥawwil* dipopulerkan oleh Adonis untuk menggambarkan cara pandangnya terhadap dua arus tradisi Arab-Islam yang saling berlawanan. *Al-śābit* (yang mapan) dalam bingkai kebudayaan Arab sebagai pemikiran yang berdasar pada teks, dan yang menjadikan sifat kemapanannya (*śabat*) sebagai dasar bagi kemampuan, baik dalam memahami maupun mengevaluasi. Selain itu, yang mapan (*śabat*) menegaskan dirinya sebagai makna satu-satunya yang benar bagi teks tersebut, dan berdasarkan hal itu, ia menjadi otoritas epistemologi. Sedangkan yang berubah (*al-mutaḥawwil*) dengan dua pengertian: *pertama,* sebagai pemikiran yang berdasar teks, namun melalui interpretasi yang membuat teks dapat beradaptasi dengan realitas dan perubahan. *Kedua,* sebagai pemikiran yang memandang teks tidak mengandung otoritas sama sekali, dan pada dasarnya pemikiran tersebut didasarkan pada akal, bukan *naql* (tradisi atau wahyu). Adonis, *Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam,* (Yogyakarta: LKIS, 2012), hal: xvii-xviii.

242 Soroush, *The Changeable*, 10.

essential dan replaceable-irreplaceble. Dalam penentuan *al-ṡābit- al-mutaḥawwil* sendiri terjadi perbedaan diantara umat Muslim. Soroush menuliskan bahwa domain dari *essential* ada dua yaitu *essential* dalam ranah pemikiran (*thought*) dan ranah praktis (*practice*). Soroush mencontohkan sholat dan zakat sebagai *essential* dalam ranah praktis. Dan contoh dari *essential* dalam ranah pemikiran adalah percaya keesaan Tuhan dan percaya kepada kenabian Muhammad saw. Jika kita tidak mengakui keduanya maka bisa dianggap murtad. Soroush mengutip pernyataan Ayatollah Khomeini, bahwa ketidak percayaan terhadap akhirat tidak menyebabkan seseorang menjadi kafir. Ayatollah Khomeini menilai bahwa mengimani adanya kehidupan setelah kematian bukan bagian dari *essential.* Padahal dalam al-Quran begitu banyak ayat yang meceritakan tentang kehidupan setelah kematian, tentang balasan surga dan neraka.[243]

Dengan demikian Soroush semakin meneguhkan pendapatnya bahwa tidak ada kesepakatan universal diantara para ulama. Contoh lain adalah mengenai kewajiban sholat Jumah untuk umat Muslim. Dalam al-Quran surat al-Jumah [62:9] secara jelas menyebutkan perintah sholat di hari Jumat. Tetapi dalam tradisi keberagamaan Syiah kewajiban sholat Jumah ditangguhkan. Menurut sekte Syiah bahwa sholat Jumah hanya bisa dilaksanakan oleh negara Islam

---

243 Abdul Karim Soroush, "The Changeable and the Unchangeable", dalam *New Direction in Islamic Thought: Exploring Reform and Muslim Tradition.*Ed. Kari Vogt dkk, (London; I.B.Taurus, 2009), Hal. 11

(yang dipimpin seorang Imam).[244] Karena saat ini sang Imam sedang ghaib maka sholat Jumah tidak diwajibkan.[245] Umat Islam Syiah telah 12 abad memegang pendapat ini. Demikian pula hukuman potong tangan dan rajam tidak bisa diberlakukan lagi. Aplikasi keduanya tergantung kepada negara, sejak kita tidak mempunyai negara Islam dalam pengertian yang dikepalai oleh seorang Nabi atau Imam maka hukuman-hukuman itu dapat ditangguhkan.[246]

Kembali kepada pembahasan pemilahan *accidental* dari *essential* yang dilakukan oleh Soroush terhadap obyek-obyek *asbāb al-nuzūl.* Sebagaimana *al-śābit- al-mutaḥawwil* yang tidak pernah mencapai kesepakatan, Soroush membiarkan kategori *accidental-essential* dalam al-Quran dalam bentuk terbuka. Sehingga dibutuhkan kemampuan yang cukup dalam bidang sejarah, sosiologi, dan humaniora untuk mengetahui apakah suatu ajaran itu *accidental* atau *essential*. Soroush mengatakan:

> "Bearing in mind the gradual and historical genesis of religion and religious texts; the deconstruction

244 Konsep Imamah dalam teologi sekte Syiah sangatlah penting. Di dalamnya sekaitan dengan pemerintah dan siapa yang memikul tanggung jawab untuk memimpin pemerintah telah jelas semenjak wafatnya Nabi saw hingga masa keghaiban. Ketentuannya adalah bahwa seorang Imam merupakan manusia yang paling utama dari sisi pengetahuan akan hukum-hukum dan aturan-aturan Islam serta adil dalam melaksanakan hukum dan aturan Islam tersebut. Imam Khumaini, *Pemikiran Politik Islam dalam Pemerintahan: Konsep Wilayah al-Faqih Epistemologi Pemerintahan Islam*, Terj. M.Anis maulecha. (Jakarta; Sadra Press, 2010), hal.82.

245 Soroush, *The Changeable*, 11.

246 Soroush, *The Changeable*, 12.

> of its ossified structure; the employment of various "contrary to facts condition"; using inductive methods to discern the causes and the goals of the shariah (religious law); discovering the tools and instrument that were in use during religions genesis and the events that played a role in it; the refinement and definition of our expectations of religion; and the testing of the different components of its religion to see whether they are replaceable or irreplaceable are all the principal methods at our disposal for distinguishing the essentials and accidentals religion.

Tentu saja aplikasi *al-qabḍ wa al-basṭ* dalam tahap ini menjadi berbeda, karena dalam tahap formulasi ilmu-ilmu keagamaan Soroush memulai mencoba memahami "pemahaman *manusia*" yang keadaannya sudah sangat majemuk. Meminjam istilah Soroush bahwa agama telah menjadi semakin "gemuk" sehingga koresponden dan koherensi antar ilmu pengetahuan manusia semakin tidak terhindarkan.

Tidak ada yang paten dalam konsep *accidental-essential* Soroush. Namun ada beberapa poin yang bisa ditarik benang merah dari konsep *accidental-essential* Soroush:

1. Bahasa dan budaya Arab adalah *accidental* sehingga bisa digantikan oleh bahasa dan budaya lainnya. Bahkan Soroush tidak lebih mengutamakan bahasa Arab dibandingkan dengan yang lainnya. Dan secara teoritis ia bisa diganti dengan bahasa lainnya.
2. Penggunaan simbol-simbol keagamaan yang sangat didominasi oleh kultur Arab adalah accidental.

3. Boleh mengandalkan pengetahuan sains jika memang bertentangan dengan al-Quran. Karena "cuplikan" sains dalam al-Quran adalah *accidental.*
4. Penentuan apakah ilmu-ilmu sosial dalam (hukum, ekonomi dll) al-Quran apakah *accidental* atau *essensial* adalah tergantung ekspektasi kita terhadap agama.
5. Peristiwa dan pertanyaan yang melatarbelakangi turunnya suatu ayat adalah *accidental.* Jika peristiwa dan pertanyaan itu tidak muncul maka ayat tersebut juga tidak akan ada dalam al-Quran.

Mau ataupun tidak kita dihadapkan dengan situasi sebagaimana yang dikatakan Soroush bahwa selalu ada pertentangan dalam ilmu pengetahuan. Demikian juga dalam kajian *asbāb al-nuzūl* pasti mengalami perbedaan, terdapat kekurangan, mengalami pergeseran dan perubahan. Salah satu contohnya dalam menentukan *al-ibrah bi umum al-lafẓ lā bi khuṣuṣ al-sabab* atau *al-ibrah bi khuṣuṣ al-sabab lā bi umūm al-lafẓ.* Senantiasa terjadi perbedaan di kalangan ulama.

Jika melihat pemikiran diatas penulis cenderung menilai bahwa Soroush cenderung menggunakan *al-ibrah bi khuṣuṣ al-sabab lā bi umūm al-lafẓ,* dimana *al-ibrah bi khuṣuṣ al-sabab* lebih mendekati apa yang dimaksudkan Soroush dengan *essential* dari pada *al-ibrah bi umum al-lafẓ.* Karena *al-lafẓ* (bahasa Arab) sendiri bagi Soroush adalah *accidental.* Tetapi konsep *accidental-essential* Soroush dan kajian *asbāb al-nuzūl* dalam *ulūm al-Qurān* mempunyai perbedaan yang signifikan. Dimana *asbāb al-nuzūl* digunakan untuk

mengetahui makna suatu ayat. Formulasi makna yang diperoleh kemudian diturunkan dan didialektikkan dengan psio-sosio-kultural penafsir atau audiens bersangkutan dengan standart pertimbangan tertentu seperti universalitas dan kemaslahatan umum (*maslahah ammah*). Maka implikasinya akan searah dengan kaidah para ahli fikih yang menyatakan *tagayyur al-aḥkam bi tagayyur al-zaman wa al-makan* (hukum berubah sesuai dengan perubahan ruang dan waktu).[247] Sedangkan *accidental-essential* sasaran utamanya adalah "kandungan ayat tersebut harus dipertahankan atau tidak". Seperti ayat-ayat yang berkisah tentang perang, protes, permusuhan, deklarasi keimanan, munafik, penghinaan, celaan dan keberatan. Ayat-ayat yang berisi pertanyaan tentang bulan sabit, *żil-qarnain*, haidh, kematian, ruh, kebangkitan, dan lainnya. Ayat-ayat tentang Aisyah, Abu Lahab dan istrinya dan Nabi menikahi istri Zaid, kisah perang Badar dan perang antar suku bangsa Arab. Menurut Soroush, semuanya adalah *accidental* sehingga bisa saja tidak ada di dalam al-Quran dan Islam tetap tidak akan kehilangan inti ajarannya.

Hal tersebut di atas semakin memperjelas perbedaan *accidental-essential* dari *asbāb al-nuzūl*. Para ulama berpendapat bahwa *asbāb al-nuzūl* menggambarkan bahwa ayat-ayat memiliki hubungan dialektis dengan fenomena sosiokultural masyarakat. Namun perlu ditegaskan bahwa *asbāb al-nuzūl* tidak berhubungan secara kausal dengan

247 Sebagaiman dikutip oleh Muhammad Chirzin dari Nurcholis Madjid, *Konsep Asbabun Nuzul: Relevansinya Bagi Pandangan Historis Segi-segi Tertentu Ajaran Keagamaan,* hal. 23.

materi yang bersangkutan. Artinya, tidak bisa diterima pernyataan bahwa jika suatu sebab tidak ada maka ayat itu tidak turun.[248] Salah satu *mufassir* yang mengikuti pendapat ini adalah Bint al-Syati yang menolak untuk menganggap setiap peristiwa dalam *asbāb al-nuzūl* tersebut sebagai sebab, bahkan tujuan turunnya wahyu. Ia sekadar kondisi-kondisi eksternal dari pewahyuan sehingga penekanannya diletakkan pada universalitas makna dan bukan pada kekhususan kondisi.[249] Sedangkan bagi Soroush jika *accidental* tidak terjadi maka tidak ada *essential,* meskipun *accidental* ini tidak bisa dihilangkan. Kita hanya bisa berpindah dari satu *accidental* menuju *accidental* yang lain.

Jika pembahasan *accidental-essential* adalah memilah manakah yang tetap harus bertahan dan manakah yang tidak. Sedangkan memasuki ranah pemahaman makna teks atau interpretasi telah disinggung sebelumnya bahwa Soroush tidak mempunyai metode tertentu untuk memahami teks. Tetapi bagi Soroush sangat penting memahami ontologi teks sebelum memahami teks itu sendiri. Misalnya bagi umat Muslim memahami kitab suci dengan sifat pewahyuannya akan berbeda dengan memahami teks-teks lainnya. Karena teks tidak bisa berdiri sendiri dan tidak memiliki maknanya sendiri, maka ia harus diletakkan pada suatu konteks, bermuatan teori, interpretasinya relatif dan anggapan-

---

248 Muhammad Chirzin, *Mengerti Asbabun Nuzul,* (Jakarta: Zaman, 2015), hal.18.

249 Sebagaiman dikutip oleh Muhammad Chirzin dari Issa J. Boullata, *Tafsir al-Quran Modern: Studi Metode Penafsiran Bint al-Shati,* hal.22.

anggapan dasarnya (*pre-suppotion*) diaktifkan di semua lapangan pemahaman.[250]

Argumen Soroush tentang pemahaman teks belum memasuki ranah praktis, tetapi filosofis. Pemikiran Soroush tentang *muḥkam-mutasyābih* misalnya, dimana ia tidak hendak "meluruskan" mana sajakah ayat-ayat yang *muḥkam* dan mana sajakah ayat-ayat yang *mutasyābih.* Dengan penerapan teori *al-qabḍ wa al-basṭ* yang dilakukan Soroush pada konsep *muhkam-mutasyabīh* lagi-lagi meninggalkan pintu kajiannya tetap terbuka.

Walaupun secara tegas al-Quran telah menyebutkan tentang adanya ayat *muhkam* dan *mutasyābih,* tetapi al-Quran tidak pernah mengklaim bahwa ayat tertentu *muḥkam* sedangkan yang lain adalah *mutasyābih.* Realita menunjukkan bahwa terjadi banyak perbedaan di kalangan ulama dalam menetukan *muḥkam-mutasyābih.* Melihat dua hal ini, Soroush berpendapat bahwa secara ontologi tidak ada sesuatu yang benar-benar *muḥkam-mutasyābih* dalam dirinya, perbedaan klasifikasi *muḥkam-mutasyābih* muncul karena adanya upaya penafsiran. Dimana masing-masing penafsir akan sangat dipengaruhi oleh asumsi-asumsi dasar yang ada dalam dirinya.

Landasan realisme yang diusung oleh *al-qabḍ wa al-basṭ* menjadikan klasifikasi *muḥkam-mutasyābih* bisa berbeda-beda dan boleh berbeda-beda. Karena bagi Soroush teks-teks keagamaan bagaikan realita yang tidak akan

250 Soroush, *Evolusi dan Devolusi*, 413.

pernah bisa dipahami secara utuh. Menurutnya sah-sah saja jika ada yang berpendapat bahwa huruf-huruf yang menjadi pembukaan surat itulah ayat-ayat *mutasyābih,* sedang lainnya *muḥkam.* Pendapat lain menyatakan bahwa hanya ayat-ayat mengenai praktek ibadah dan *muāmalah* yang *muḥkām.* Ada juga yang berpendapat bahwa hanya ayat-ayat *mansūkh* saja yang *mutasyābihāt* dan masih ada pendapat lainnya. Tidak ada perbedaan bahwa dalam al-Quran terdapat ayat-ayat *muḥkām-mutasyābih,* namun perbedaan itu muncul ketika menentukan ayat-ayat manakah yang *muḥkām* dan manakah yang *mutasyābih.* Perbedaan terletak di dalam diri penafsir.[251]

Menurut Soroush ada beberapa hipotesa tentang keberadaan ayat-ayat *mutasyābihāt* dalam al-Quran:

1. *Mutasyābihāt* adalah untuk membedakan yang beriman dengan yang kafir. Iman itu pasti buta. Orang-orang yang Mukmin yang sesungguhnya menerima sepenuhnya seluruh ayat al-Quran, walaupun diantara mereka ada yang tidak melakukan interpretasi yang jelas, sedangkan orang yang tidak beriman hanya mengandalkan pikiran mereka dan menolak ayat dengan makna-makna yang salah dan tidak jelas.
2. *Mutasyābihāt* adalaha alat untuk mobilisasi dan menumbuhkan kekuatan akal, yang sangat sayang terhadap sang Maha Pencipta; oleh karenanya *mutasyābihāt* sangat penting dan mesti tercakup dalam al-Qurān.

251 Soroush, *The Changeable,* 13.

3. *Mutasyābihāt* memancang orang-orang yang "berpenyakit hati" mendekati al-Quran dengan tujuan mencari bahan-bahan untuk maksud jahatnya; tetapi tindakan seperti ini kadang-kadang dapat menunjukkan mereka ke jalan yang benar dan bisa mencerahkan hati mereka melalui kajian terhadap al-Quran secara menyeluruh, baik yang *mutasyābihāt* maupun yang *muḥkamat.*
4. Agama dan wahyu ditunjukan pada semua orang, baik yang terpelajar atau tidak, karenanya ide-ide yang besar harus disampaikan dalam bahasa yang sederhana, dalam proses pengungkapan fakta dan pernyataan. *Mutasyābihāt* adalah ayat yang bahasanya rumit, sehubungan dengan meluapnya pendatang dan sempitnya sarang (meminjam analogi Rumi).[252]

Menurut Soroush, semua hipotesa tersebut tidak ada yang berhubungan dengan syarat-syarat interpretasi teks-teks. *Mutasyābihāt* dalam al-Quran justru muncul dalam konteks interpretasi dan tidak ada hubungannya dengan kadar keimanan seseorang.[253] Dalam tafsir *al-Mizān* al-Thabathabai memberikan penjelasan terhadap surat Ali Imron ayat 7 bahwa mereka yang condong hatinya pada kesesatan akan mengikuti ayat-ayat *mutsyabihāt* secara *ẓahīr*-nya saja tanpa disertai iman. Dimana *ittibā* semacam ini adalah *ittibā* yang tercela karena hanya mengikuti ayat-ayat *mutasyabihāt* tanpa disertai mengikuti ayat-ayat yang *muḥkamāt.* Mereka yang

252 Soroush, *Evolusi dan Devolusi,* 420.
253 Soroush, *Evolusi dan Devolusi,* 420.

hanya mengikuti ayat-ayat *mutasyabihāt* bermaksud untuk mencari-cari takwilnya dengan tujuan untuk menimbulkan fitnah. Yang dimaksudkan menimbulkan fitnah dalam ayat ini menurut al-Thabathabai adalah menyesatkan manusia (*iḍlāl al-nās*).[254] Namun bagi Soroush adanya perbedaan penetapan ayat *muḥkam-mutasyābih* menjadi tidak relevan jika menjadi tolak ukur keimanan. Keduanya hanya berkaitan dengan penafsiran.

Ketika konsep *accidental-essential* bagi Soroush bisa berlaku pada semua agama, sedangkan dalam hal *muḥkam-mutasyābih/ ambiguous-non ambiguous* bisa berlaku bukan hanya pada al-Quran tetapi juga pada teks yang lain. Sehingga bukan hanya al-Quran, teks-teks lainnya juga pasti mempunyai sisi *muḥkam* dan sisi *mutasyābih.* Bahkan Soroush menyamakannya dengan puisi sehingga bisa dipahami dengan pendekatan metafora layaknya puisi, hanya saja al-Quran berada level yang lebih tinggi.[255]

Tentu ini berbeda dengan mereka yang memahami al-Quran dengan pendekatan sastra (*al-adabi*). Soroush menyamakan al-Quran dengan karya-karya sastra dengan masih konsisten mengakui interpenetrasi pengetahuan Nabi Muhammad saw. terhadap kandungan al-Quran. Sedangkan mereka yang mencurahkan perhatian pada aspek keijazan

254 Al-Thabathabai, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān,* Jilid.3, (Beirut: al-Muassasah al-Alā al-Maṭbūāt, 1991), hal.26.

255 "It is same experience as that of poets and mystics, although prophets are on higher level. In our modern age we can understand revelation by using metaphor of poetry. As one Muslim philosopher has put it: revelation is higher poetry." Soroush, *The Expansion,* 272.

al-Quran, mencoba membangun asumsi elemen-elemen sakral al-Quran dengan menjelaskan aspek-aspek keijazan yang dimiliki al-Quran.[256] Menurut mereka keijazan al-Quran setidaknya terletak pada tiga hal:

1. Tantangan untuk menciptakan kata atau kalimat yang sama dan senada dengan al-Quran (*al-tahaddi*).
2. Keselarasan mukjizat al-Quran dengan kemampuan lawan bicara (*mulaamat al-mujizah li tabiat al-mukhatabin)*
3. Sasaran mukjizat yang tidak dibatasi dimensi ruang dan waktu.

Salah satu tokoh yang melakukan kajian terhadap al-Quran sebagai kitab sastra adalah Amin al-Khulli yang menyatakan bahwa al-Quran adalah kitab sastra terbesar. Kemudian al-Khulli menempatkan medan *semantik* dan linguistik terhadap teks tersebut agar hidayah dapat ditangkap....al-Khulli menegaskan bahwa teks al-Quran memiliki dimensi "efek seni dan sastra ilahi yang sangat mendasar (*aṡar fani badi*)". Selain al-Khulli ada Thaha Husein (1889-1973). Dalam karyanya *Fi al-Syiir al-Jahili* (1926) Husein memperlakukan teks al-Quran sebagai "dokumen" sastra suci. Hal ini ia lakukan ketika berhadapan dengan beberapa kisah yang tertuang dalam teks al-Quran. [257]

Karena pendapat Soroush yang mengatakan bahwa al-Quran adalah inspirasi dan merupakan karya sastra

256 Dikutip oleh Nur Cholis Setiawan dari Iffat al-Syarqawi dalam *Ittjahat al-tafsir fi mishr fi asr al-hadits, 269-270,* dalam *Al-Quran Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2006), hal. 25.

257 Setiawan, *Al-Quran Kitab.., 27-28.*

dari Nabi Muhammad, ia mendapatkan kritik keras dari ulama Iran, Ayatollah Sobhani.[258] Menurut Sobhani bahwa pendapat Soroush tidaklah bisa diterima dan ia bukanlah pendapat baru. Karena sejak masa-masa awal al-Quran diwahyukan telah ada yang meragukan kebenaran al-Quran sebagai wahyu Tuhan.[259] Fenomena - menganggap al-Quran sebagai karya sastra dari Nabi Muhammad saw. - ini telah disinggung di dalam al-Quran sebagai berikut:

> "Bahkan mereka mengatakan: "Dia adalah seorang penyair yang kami tunggu-tunggu kecelakaan menimpanya."[260]
>
> "Bahkan mereka berkata (pula) : "(al-Quran itu adalah) mimpi-mimpi yang kalut, malah diada-adakannya, bahkan dia sendiri penyair, maka hendaknya ia mendatang kepada kita suatu mukjizat, sebagaimana rasul-rasul yang telah lalu diutus."[261]
>
> "Dan al-Quran itu bukanlah perkataan seorang

---

258 Ayatollah Sobhani bernama lengkap Ayatollah Jafar Sobhani. Lahir di Tabriz 8 April 1929. Ia adalah seorang tokoh berpengaruh di Iran, sebagai salah satu anggota pembentuk *Society of Seminary Teachers of Qom* dan pendiri Imam Shadiq Institute. Kritik Ayatollah Sobhani terhadap Soroush melalui sebuah surat terbuka ikut dibukukan dan menjadi bagian buku Soroush *The Expansion of Prophetic Experience* bersama dengan surat balasan Soroush.

259 Menurut Sobhani pendapat Soroush jauh berbeda dengan kaum kafir di Mekkah yang menyamakan Al-Quran dengan syair-syair Imru al-Qais, salah satu penyair terkemuka yang hidup pada masa Nabi. Mereka menyamakan bagaimana Imru al-Qais menciptakan dan menulis puisi melalui inspirasi, maka begitulah Muhammad menciptakan dan menulis Al-Quran dengan cara yang sama. Soroush, *The Expansion,* 279.

260 QS, al-Tur [52]: 30.

261 QS, al-Anbiya [21]: 5.

> penyair, sedikit sekali kamu beriman kepadanya."[262]
>
> "Dan kami tidak mengajarkan syair kepadanya (Muhammad) dan bersyair itu tidaklah layak baginya. Al-Quran itu tidak lain hanyalah pelajaran dan kitab yang memberi penerangan."[263]

Menurut Sobhani ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa Allah menjamin keotentikan al-Quran bahkan mengancam bagi siapa yang meragukannya untuk mendatangkan satu surat saja untuk menandinginya.[264] Dalam menanggapi pernyataan Sobhani, Soroush mengatakan bahwa pembahasaan al-Quran adalah dari Nabi Muhammad saw. dan itu berarti bahwa al-Quran adalah keajaiban bagi Nabi Muhammad saw. Menggaris bawahi salah satunya, tidak lantas menegasikan lainnya.[265] Untuk menjelaskan pendapatnya tersebut Soroush mengutip perkataan Rumi: " *The breath that the reed-pipe players blows into his pipe/ is in keeping with the pipe, not in keeping with the player*". Hubungan Nabi Muhammad bagaikan nafas yang ditiupkan kepada seruling. Nafas itu berasal dari Tuhan dan Nabi Muhammad lah seruling yang menentukan suara yang dihasilkan. Atau bagaikan relasi antara *speaker* dan *loadspeaker,* dimana *loadspaker* juga ikut berperan aktif menentukan kualitas suara dan ibarat relasi laut dengan teko:

> *"This is how it comes about that: the formless meaning is from God and it form is from Muhammad; the breath*

262 QS, al-Ḥaqqah [69]: 41.
263 QS, Yasin [36]: 69.
264 Soroush, *The Expansion,* 280.
265 Soroush, *The Expansion,* 290.

is from God and the reed-pipe is from Muhammad; the water is from God and the jug is from Muhammad. This is a God who pours the ocean of His being into the small jug of figure known as Muhammad Ibn Abdillah. And so everything become imbued with Muhammad: Muhammad is an Arab, so the Quran becomes Arabic".

Keistimewaan Soroush adalah mampu mengupayakan naturalisasi hal-hal yang supernatural, atau memanifestasikan yang supernatural ke dalam bentuk yang natural melalui kekuatan analogi bahasa yang mumpuni yang dimiliki oleh Soroush sebagai seorang cendikiawan Muslim yang sangat menggemari karya-karya Rumi. Sehingga meskipun Soroush dan orang-orang Mekkah (masa Nabi) sama-sama berpendapat bahwa al-Quran adalah perkataan dari Nabi Muhammad saw. akan tetapi karena pijakan ideologis yang berbeda sehingga hasilnya pun berbeda. Orang-orang Mekkah yang tidak percaya dengan al-Quran mengatakannya sebagai perkataan Nabi Muhammad saw. adalah sebagai pengingkaran mereka. Sedangkan Soroush mengatakannya sebagai perkataan Nabi Muhammad saw. adalah sebagai upaya humanisasi proses pewahyuan.

Selain perbedaan ideologis dalam memposisikan al-Quran, keduanya juga berbeda dalam memposisikan peran Nabi Muhammad saw. Jika penduduk Mekkah mengatakan al-Quran merupakan tulisan Nabi Muhammad saw. untuk menjatuhkan Nabi Muhammad saw. dan menolak kenabiannya. Sedangkan Soroush bersikukuh bahwa pembahasaan al-Quran adalah dari Nabi Muhmmad saw. sembari menguatkan peran Nabi Muhammad saw. sebagai

sentral dari agama Islam. Bukan sebagai penyampai wahyu yang pasif, tetapi mempunyai peran yang aktif dalam "membentuk" agama Islam.

Soroush mengatakan bahwa secara ontologi tidak ada perbedaan manakah ayat-ayat yang mengandung *metafora* dan manakah yang tidak. Perbedaan itu berada dalam ranah epistemologi atau hermeneutika. Perbedaan itu muncul karena adanya proses atau dalam konteks interpretasi.[266] Dengan menafsirkan, maka muncul *methaphorical interpretation* atau *literal interpretation.* Dalam proses interpretasi itulah baru muncul *essential* dan *non-essential* atau *muḥkam-mutasyābih.* Kategori-kategori tersebut tidak ada yang final atau baku. Semua itu bukanlah disebabkan oleh teks; prinsip-prinsip, metodologi, dan konsensus yang berlaku, semua mendasari proses interpretasi. Adanya tradisi interpretasi disebabkan karena adanya pemusatan dari berbagai interpretasi.[267].

B. Implikasi Penerapan al-Qabḍ wa al-Basṭ pada Ulūm al-Qurān

Setiap orang yang mencoba memahami teks akan terpengaruh oleh horizon pengetahuannya. Horizon pengetahuan itu adalah asumsi-asumsi dasar yang terikat oleh ruang dan waktu, dapat berubah dan pada kenyataanya memang berubah. Penerapan *al-qabḍ wa al-basṭ* pada *ulūm al-Qurān* membawa kepada pluralisme pemahaman, bukan hanya pemahaman sebagai sebuah produk tetapi juga

266 Soroush, *The Changeable,* 14
267 Soroush, *The Changeable,* 15

sebagai sebuah proses.

Jika asumsi-asumsi dasar itu berubah maka pemahaman manusia terhadap agama juga berubah-ubah. Hal ini disebabkan karena "teks" itu diam (*silent text*), jika kita mendatangi teks keagamaan dan ingin menafsirkannya maka kita akan menggambarkannya sesuai asumsi, pertanyaan dan ekspektasi kita. Ketiganya inilah yang disebut oleh Soroush sebagai faktor ekstra-religious dalam penafsiran. Ketiga faktor ini berada di luar agama, bisa berubah-ubah dan bergantung pada pengetahuan manusia yang secara konstan selalu tumbuh, bertumpuk dan berevolusi. Sedangkan interpretasi datang memalui pancaran mereka. Sehingga interpretasi akan selalu beragam, bisa berganti dan berevolusi.[268]

Ketiga faktor tersebut dapat dipahami sebagai berikut:

1. Asumsi: merupakan segala pengetahuan yang mampu ditangkap oleh interpreter mengenai segala sesuatu yang melingkupi teks (ranah ontologi).
2. Pertanyaan: sisi dari teks yang ingin diperjelas maknanya dan diperdalam pemahamannya oleh interpreter (ranah epistemologi).
3. Ekspektasi: maksud yang menjadi tujuan interpreter dalam memanfaatkan hasil dari pemahaman yang diperolehnya (ranah aksiologi).

Menurut Soroush, banyaknya reinterpretasi yang muncul hanya merupakan awal dari revisi-revisi yang

268 Soroush, The Expansion, 20.

terjadi akibat perubahan dalam bidang ekstra religius ini.[269] Evolusi pengetahuan akan mempangaruhi asumsi seseorang tentang suatu teks, sehingga akan memunculkan berbagai pertanyaan mengenai kandungan teks. Dari pertanyaan itu akan menghasilkan jawaban yang bersumber dari pemahaman yang akan dipengaruhi oleh harapan interpreter terhadap teks.

Soroush mencontohkan bahwa para teolog yang berpendapat bahwa manusia tidak bisa hidup bahagia baik secara individu maupun sosial tanpa bimbingan Nabi-nabi, otomatis mereka berharap agama dapat membimbing manusia bukan hanya bagaimana cara mensucikan jiwa dan menyembah penciptanya, tetapi juga dalam hal bagaimana manusia bisa menikah, mencuci, membersihkan, melakukan transaksi bisnis, menyewa pegawai, meminjam uang, memvonis kriminalitas dan terlebih lagi mengatur negara.[270] Demikian pula para mufassir mendekati ayat-ayat al-Quran dengan membawa berbagai harapan: mempunyai masyarakat yang bermoral, mengejar ketertinggalan umat Islam, menggali sisi sains al-Quran, membebaskan kaum tertindas dan lain-lain. Dan semua faktor ekstra-religius seorang mufassir pastilah diwarnai dengan karakteristik manusiawinya, baik yang mulia maupun tercela. Rasionalitas, prasangka, egoisme, pencarian-kebenaran, lupa, keserakahan, kemungkinan-salah, parsialitas, kepuasan, kesewenangan, ketamakan dan lain-lain.

---

269 Soroush, Evolusi dan Devolusi, 415.
270 Soroush, Evolusi dan Devolusi, 421.

Soroush mengkritik mereka yang "menentang" *tafsir bi al-rayi.* Yaitu penafsiran al-Quran yang disandarkan pada harapan dan pandangan (ekstra-religius) seorang mufassir. Ada beberapa pendapat yang menyatakan bahwa mufassir yang obyektif harus mengesampingkan semua ide pemikirannya, kecuali pengetahuan tata bahasa dan kosa kata yang dimililikinya. Menurutnya hal tersebut tidak akan bisa dilakukan dan obyektivisme dalam penafsiran adalah "omong kosong" karena justru akan merusak misi penafsiran itu sendiri. Seorang mufassir setidaknya harus berpendapat apakah Tuhan berfirman menggunakan bahasa kiasan atau tidak.[271] Untuk menjawab hal tersebut tentu seorang mufassir tidak bisa mengambil dari teks-teks keagamaan. Dengan demikian unsur *"ray"* dalam penafsiran tidak akan pernah bisa dihindarkan. Sehingga menurut Soroush peringatan tentang *tafsīr bi al-ray* lebih baik jika diartikan sebagai larangan atas penafsiran yang tidak berintikan teori. Inilah yang harus digaris bawahi bahwa *tafsīr bi al-ray* bukanlah tafsir yang "seenaknya sendiri" karena harus tetap berdasarkan suatu teori (metodologi).

Akibat dilarangnya *tafsir bi al-ray* terjadi klaim di kalangan ulama dan saling tuding. Soroush mencontohkan bahwa seorang ulama kontemporer di kalangan Syiah, Muhammad Husayn Thabathabai (1903-1981, di satu sisi ia mendapat tuduhan menafsirkan al-Quran sekehendak hatinya (*bi al-ray*). Tapi di sisi lain, justru Thabathabai memperingatkan bahayanya tafsir jenis ini dan berpendapat

271 Soroush, Evolusi dan Devolusi, 417.

bahwa kaum teolog, filosof, sufi dan modernis sebagai empat golongan yang tidak berhati-hati dalam menafsirkan makna teks. Mereka cenderung memakai takwil (mengakui makna internal yang berlawanan dengan arti harfiahnya) yang merupakan inti dari *tafsīr bi al-ray.* Thabathabai mengkritik kaum modernis bahwa takwil yang mereka gunakan untuk menafsirkan *Arsy, kursiy, lauḥ* dan *qalam* mengimplikasikan pengertian material, sehingga memunculkan masalah yang serius, yakni penggunaan istilah-istilah filosofis dan ilmiah yang ekstratekstual dalam menafsirkan ayat, sehingga mengkonversikan makna literal menjadi metaforis dan makna yang langsung menjadi takwil. Sementara Thabathabai sendiri berpendapat bahwa bahasa al-Quran tidak harus diambil terlalu materialistik, karena baik materi realitas maupun struktural aktual dari benda-benda tidak terkandung dalam makna, hanya fungsi dari kata-kata itulah yang ditekankan.[272]

Menurut Soroush, sangatlah tidak relevan bila validitas dan konklusi-konklusi dari kasus diatas diperdebatkan. Fakta-fakta itu menunjukkan bahwa ilmu pengetahuan agama adalah konstruksi dan rekonstruksi mandeg hasil bentukan *mufassir* atau interpreter sepanjang lintasan sejarah. Interpenetrasi dari unsur-unsur ekstra religius juga tidak bisa dihindarkan, bahkan secara epistemologis ia harus ada.[273] Perlu diingat bahwa bagi Soroush teks keagamaan adalah seperti realita yang tidak

272 Soroush, *Evolusi* dan *Devolusi,* 417-418.
273 Soroush, *Evolusi* dan *Devolusi,* 419.

pernah bisa dipahami secara utuh. Pengetahuan seseorang tentang kosmologi, antropologi dan linguistik akan mempengaruhi pengaharapannya terhadap agama dan harapan ini akan mempengaruhi pemahamannya terhadap teks agama. Dengan demikian pluralisme pemahaman atau penafsiran adalah multak adanya.

Pluralisme pemahaman ini merupakan implikasi dari menyandarkan teori *al-qabḍ wa al-basṭ* kepada realisme. Dimana menurut penulis, realisme Soroush bisa digolongkan kepada realisme kritis karena tidak mengenal pemahaman final.[274] Sebagaimana dalam bukunya *al-Qabḍ wa al-Basṭ fi al-Syarīah* ia menyamakan epistemologi ilmu sejarah ke dalam ilmu agama. Jika tidak ada ilmu sejarah yang komprehensif dan finish untuk semua zaman[275], maka demikian pula dalam ilmu agama, tidak ada pemahaman yang komprehensif dan finish untuk semua zaman.

Tidak adanya pemahaman final terhadap teks keagamaan mengantarkan Soroush pada kebenaran "versi" rasionalisme kritis (*critical rationalism*) Karl Popper, bahwa sebesar apapun fakta yang ditemukan secara logis tidak

274 Sebagian ilmuwan menawarkan fondasi bagi agama dan sains dalam berdialog dengan apa yang disebut oleh mereka dengan realisme kritis (*critical realisme*). Realisme kritis mengatakan bahwa pemahaman kita, baik yang ilmiah maupun yang relijius, bisa diarahkan ke dunia yaitu alam semesta ataupun Tuhan, tetapi justru karena alam semesta dan Tuhan senantiasa terlalu agung untuk dicakup oleh akal budi manusia, maka pemikiran-pemikiran kita baik dalam sains maupun agama juga selalu terbuka untuk diperbaiki .Sebagaimana dikutip dari Barbour dalam *Issues in Sains and Religion* oleh Zaprulkhan, *Filsafat Umum: Sebuah Pendekatan Tematik,* (Jakarta; PT RajaGrafindo Persada, 2016), hal.336.

275 Soroush, *al-Qabḍ wa al-Basṭ,* 34.

dapat disimpulkan kebenaran umumnya. Sebagaimana yang ia katakan:

> *"One of the clear consequences of critical rationalism is to show that most of peoples certainties are little more than conjectures. This is not to say that people can never arrive at truth but that arriving at truth has no specific signpost".*

Dengan tidak adanya "petunjuk" yang mengindikasikan apakah kita sudah mencapai kebenaran atau mendekatinya, maka kebenaran itu harus dicari tanpa henti. Dengan kata lain, menurut Soroush, dalam rasionalisme kritis interpretasi dan pemahaman adalah proses tanpa akhir. Dengan demikian keberagamaan dan pemahaman terhadap agama adalah sesuatu yang kolektif, tanpa henti, tiada akhir dan bukanlah proses yang fanatik sehingga selalu terbuka untuk menerima kritik dan perbaikan.[276]

Pluralisme pemahaman menyebabkan kita pada level — apa yang disebut Soroush sebagai — "*the thing for us*" akan menghadapi begitu banyak pemahaman, sementara pada level "*the thing its self*", teks itu sendiri dengan susunan yang ambigu akan membiarkan dirinya mempunyai arti yang berbeda-beda.[277] Karena pada dasarnya dan essensinya dunia makna adalah dunia yang plural. Bisa saja terdapat sejumlah makna yang benar (*correct meaning*), tetapi bagi Soroush tidak ada makna yang sesungguhnya (*the true meaning*).

Sebuah teks tidak mempunyai kepentingan untuk

276 Soroush, *The Expansion,* 157.
277 Soroush, *The Expansion,* 176.

mempunyai hanya satu makna. Dalam dunia teks, tidak ada sesuatu yang disebut sebagai kebenaran (*truth*) dalam kaitannya dengan maksud penulis (*author*). Jika seorang penulis menggunakan sebuah frase untuk menyampaikan sebuah makna, berarti ia telah memilih satu makna (frase) dan menjadikannya sebagai sebuah dasar, walaupun sebenarnya frase itu masih mempunyai makna yang lainnya. Jika penulis tersebut kemudian yakin bahwa sebuah teks bisa mempunyai makna yang independen terlepas dari maksud penulis, maka dia tidak bisa dengan mudah mengatakan bahwa orang lain salah.[278]

Demikian juga dalam memahami al-Quran. Menurut Soroush begitu banyaknya penafsiran yang lahir dari teks al-Quran adalah karena memang Allah menginginkan ayat-ayat al-Quran mempunyai banyak makna (*multiple meaning*). Setiap Allah menciptakan sesuatu, Ia akan menyertainya dengan karakter tertentu dan kualitas inheren. Dan menurut Soroush karakteristik dan kualitas inheren yang disertakan dalam "penciptaan" bahasa adalah samar dan tidak bisa dihindari bersifat ambigu bahkan ketika digunakan oleh Penciptanya.[279] Dengan kata lain *multiple meaning* adalah maksud Allah yang sesunguhnya, karena Ia tahu bahwa hambanya akan datang dengan berbagai ragam penafsiran.

Makna menurut Soroush adalah maksud yang bisa dipahami. Perbedaan pikiran berarti perbedaan akumulasi informasi dalam pikiran-pikiran tersebut. Dan

278 Soroush, *The Expansion,* 177.
279 Soroush, *The Expansion,* 178.

akumulasi informasi dalam pikiran manusia inilah yang menjadi prasyarat dan premis untuk memahami sebuah makna. Sehingga pikiran yang berbeda akan menghasilkan makna yang berbeda pula. Dengan demikian pluralisme pemahaman semakin tidak bisa dielakkan.

Dalam artikelnya *Evolusi dan Devolusi Ilmu Pengetahuan* Soroush menjelaskan bahwa interpretasi tentu saja dapat mengandung perkiraan, mungkin salah, dapat diubah parsial, palsu, berat sebelah, salah arah, mengandung prasangka, terikat budaya, dan tidak lengkap, tetapi itulah yang ditetapkan oleh *Source of Revelation* (Allah). Kita manusia yang mungkin salah dan itulah porsi kita dihadapan "Kebenaran" (*truth*). Kasus agama tidak ada bedanya dengan alam. Kita dibatasi oleh kemanusian kita sendiri. Tidak ada ilmu buatan manusia yang sakral, tidak terkecuali ilmu pengetahuan agama — interpretasi harus tetap utuh. Kita semua tenggelam dalam lautan interpretasi, sekali kita menawarkan suatu bentuk interpretasi yang benar terhadap teks, kita akan semakin terikat. Untuk menangkap wahyu idealnya interpretasi dilakukan secara kolektif, tetapi pada akhirnya mungkin kita akan menemukan bahwa maksud dari "Sumber Wahyu" sebenarnya adalah usaha yang dilakukan manusia secara kolektif itu sendiri.

Maka untuk mewujudkan pemahaman kolektif itulah Soroush menjadi aktif mengkampanyekan pluralisme. Dimana pluralisme pemahaman bagi umat beragama bukan hanya terbatas pada teks keagamaan tetapi juga terjadi

pemahaman terhadap pengalaman keagamaan. Dalam bukunya *The Expansion of Prophetic Experience* Soroush mengatakan:

> *"Today, religious pluralism is generally built on two pillars: one is the diversity of our understanding of religious text and the second is the diversity of our interpretation of religious experiences"*[280]

Baik antara teks keagamaan (*religious text*) dan pengalaman keagamaan (*religious experience*), keduanya harus ditafsirkan. Manusia harus membuka tabir teks dan pengalaman untuk membuatnya berbicara. Untuk membuka tabir itu tidak bisa dilakukan dengan satu cara, dengan sendirinya cara-cara itu berbeda dan plural. Dimana dipengaruhi oleh intra-religius dan ekstra-religius.

Soroush menilai interpretasi kini sebagai wahyu yang turun dalam bentuk baru, dari langit teks ke bumi interpretasi melalui malaikat pemikiran zaman, setelah diwahyukan pada Nabi, dulu pada suatu masa.

C. Mempertimbangkan Pemikiran Soroush

Pernyataan Soroush bahwa al-Quran adalah makhluk karena pembahasaannya berasal dari Nabi Muhammad saw. sangatlah kontroversial. Namun tidak ada pemikiran yang lahir tanpa konteks. Demikian juga pemikiran Soroush muncul dengan segala latar belakang yang melingkupinya. Sebagaimana yang dikatakan oleh Soroush sendiri bahwa pengetahuan sesorang di luar agama akan mempengaruhi ilmu pengetahuan keagamaannya.

280 Soroush, *The Expansion,* 119.

Soroush merupakan tokoh yang muncul pasca revolusi Iran saat negaranya sibuk menata sistem pemerintahan kembali dan melakukan transisi dari monarki menuju teo-demokrasi. Sehingga dibentuklah *wilāyah al-faqīh* yang digagas oleh Ayatullah Khoemaini sebagai pemimpin revolusi. Lepas dari kediktatoran sistem monarki, *wilāyah al-faqīh* diciptakan untuk pemerintahan yang demokrasi, berdaulat dan mendengarkan suara rakyat. Namun yang terjadi justru sebaliknya

Sedangkan biografi akademik Soroush menunjukkan bahwa pada mulanya adalah ilmuwan sains. Soroush mendapatkan gelar sarjananya di Fakultas Farmakologi di Universitas Teheran. Kemudian melanjutkan program pasca-sarjananya di Universitas London pada bidang analitik kimia. Sedangkan program doktoralnya ia tempuh di Chealsea College of Science and Technology mengambil bidang sejarah dan filsafat sains.

Dengan paradigma filsafat ilmu Soroush mencoba untuk membongkar bangunan ilmu keagamaan. Apa yang dilakukan Soroush merupakan upaya filosofis untuk membuka "pintu kebebasan" memahami agama. Dimana dalam tradisi Syiah pemahaman keagamaan tidak semua diperbolehkan. Dimana dalam memahami al-Quran mereka sangat mengedepankan *tawīl.* Menurut Ignaz Goldziher bahwa Syiah adalah sekte yang menjunjung *tawīl* dan mereka meyakini bahwa Ali adalah orang yang diakui dalam *tawīl*-nya. Selanjutya hanya para imamlah yang dapat diterima *tawīl*-nya karena mereka dianggap mempunyai

sumber-otoritatif yang paling tinggi derajatnya. Dimana dalam konteks sekarang ini "kekuasaan" itu berada di tangan *wilāyah al-faqīh.*

Upayanya itu diawali dengan menyatakan bahwa ilmu keagamaan mempunyai kedudukan yang sama dengan ilmu-ilmu non-keagamaan, dimana keduanya merupakan hasil pemahaman manusia. Ilmu keagamaan merupakan hasil pemahaman dari syariah (yang bersumber dari teks keagamaan) sedangkan ilmu non-keagamaan bersumber dari alam. Kemudian ia mendekati al-Quran sebagai sumber hukum umat Islam dengan cara pandang yang sama yang ia gunakan dalam ilmu sains. Sehingga Soroush sibuk melakukan rasionalisasi proses turunnya al-Quran mampu diterima oleh akal. Yaitu dengan menyatakan bahwa wahyu turun berupa inspirasi dan pembahasaannya berasal dari Nabi Muhammad saw.

Tidak cukup sampai disitu, karena pembahasaan al-Quran berasal dari Nabi Muhammad saw. maka sangat dipengaruhi oleh pengetahuan Nabi. Dimana sebagai manusia, pengetahuan Nabi mengalami *al-qabḍ wa al-basṭ* tergantung pengalaman-pengalaman Nabi baik lahir maupun batin. Oleh karena sifat pengetahuan yang selalu mengalami evolusi jika pengetahuan lain berevolusi maka menurut Soroush bisa saja di dalam al-Quran terdapat kesalahan atau tidak sesuai dengan keadaan zaman kita sekarang ini. Karena bisa jadi ia benar menurut pengetahuan yang berkembang di zamannya tetapi sudah tidak relevan jika diukur dengan pengetahuan di zaman sekarang.

Al-Quran memang merekam dialog antara dirinya sendiri dengan realita yang terjadi di zaman Nabi. Hal inilah yang menjadi sumber perdebatan, jika memang ia adalah kalam Allah yang *qadīm* mengapa ia merespon kejadian yang sifatnya *ḥadīṡ*. Dalam hal ini Soroush membaginya menjadi bagian *accidentals* dan *essentials* dalam al-Quran. Bagian-bagian *accidentals* merupakan bagian yang bisa saja tidak terjadi atau bisa berupa (kejadian) yang lain yang mempengaruhi pembahasaan al-Quran tetapi tidak mengurangi kesakralan agama Islam. Sehingga jika ada kemungkinan Nabi mengalami atau menemui kejadian yang berbeda maka bunyi al-Quran akan berbeda. Bahkan Soroush mengatakan jika Nabi hidup lebih lama maka al-Quran akan menjadi lebih banyak karena Nabi juga akan menjumpai lebih banyak peristiwa.

Pemikiran Soroush mengenai pembahasaan al-Quran bisa disanggah menggunakan teori *al-qabḍ wa al-basṭ* Soroush sendiri. Al-Quran mmepunyai sisi mujizat berupa tingginya nilai sastra yang dikandungnya. Tingginya nilai sastra al-Quran ini juga diakui oleh Soroush. Karena ia hadir ditengah-tengah masyarakat yang sangat menggemari sastra maka wajar saja jika al-Quran juga mengandung nilai sastra. Tetapi pertanyaannya adalah mengapa jika memang pembahasaan al-Quran berasal dari Muhammad, mengapa hadits yang disandarkan pada "sabda" Nabi mempunyai "rasa" bahasa yang berbeda dengan hadits. Jika mengikuti nalar *al-qabd wa al-bast* maka seharusnya Nabi juga mempunyai pengetahuan sastra yang tinggi. Namun

tidak ada hadits yang menjelaskan bahwa Nabi adalah merupakan sosok yang pandai membuat sastra. Setelah 23 tahun menerima wahyu seharusnya bahasa al-Quran akan mempengaruhi gaya bahasa Nabi Muhammad saw. Tetapi kenyataannya hal itu tidaklah terjadi.

Selain itu terdapat ayat-ayat yang *mukhāṭab*-nya adalah diri Nabi Muhammad saw. sendiri. Contohnya dalam surat *Abasa* yang berisi teguran Nabi karena bermuka masam saat ada seorang yang buta mengadu kepadanya. Jika al-Quran adalah perkataan Nabi, bagaimana beliau menegur, mengingatkan, memerintah dan bahkan menghibur dirinya sendiri melalui ayat-ayat al-Quran?

SKEMA PEMIKIRAN SOROUSH

Alam (di luar agama)

Agama

Realisme

Al-Qabḍ wa al-Basṭ

Ilmu Non-keagamaan

Ilmu Keagamaan

(Fiqh, 'ulūm al-Qur'ān, 'ilm kalam, tafsir, dll)

Wahyu

Pengalaman Nabi

Pemahaman Nabi

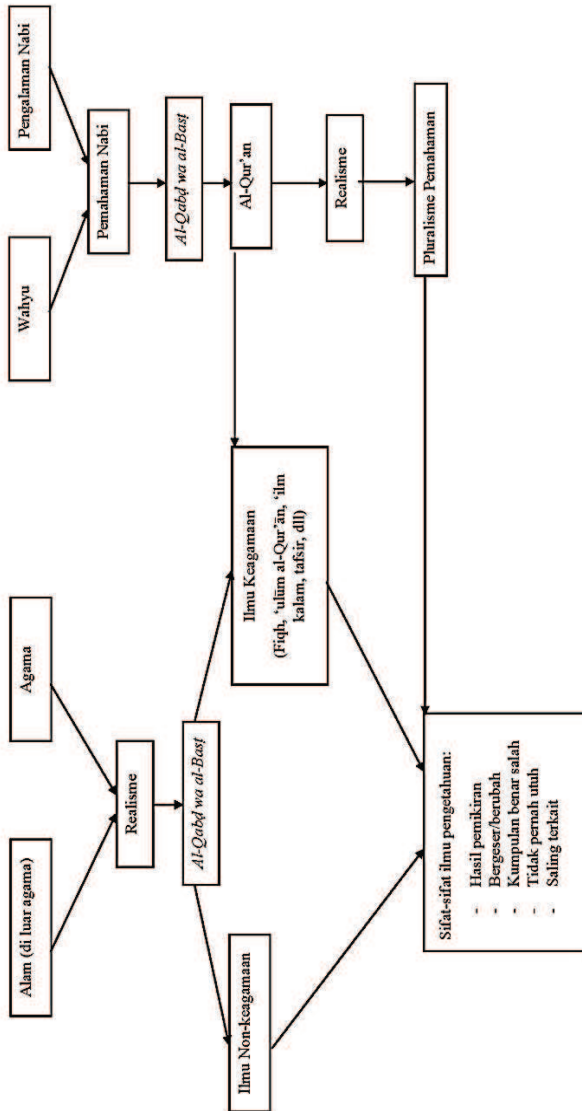
Al-Qabḍ wa al-Basṭ

Al-Qur'an

Realisme

Pluralisme Pemahaman

Sifat-sifat ilmu pengetahuan:

- Hasil pemikiran
- Bergeser/berubah
- Kumpulan benar salah
- Tidak pernah utuh
- Saling terkait

PENUTUP

A. Kesimpulan

Abdul Karim Soroush adalah salah satu tokoh pasca revolusi Iran yang paling berpengaruh yang turut aktif dalam mengkritik pemerintahan Iran yang menggunakan sistem pemerintahan teo-demokrasi. Pemikirannya tentang teori *al-qabḍ wa al-basṭ* menurut penulis adalah jalan memutar Soroush dalam menyampaikan kritiknya terhadap sistem pemerintahan di negaranya. Poin-poin yang dapat disimpulakn dari pemikiran Soroush dalam penerapan teori *al-qabḍ wa al-basṭ* dalam *ulūm al-Qurān* adalah:

1. Teori *al-qabḍ wa al-basṭ* memandang ilmu-ilmu keagamaan mempunyai kedudukan yang sama dengan ilmu-ilmu pengetahuan manusia yang lain. Hal itu berarti ilmu-ilmu keagamaan tidak bisa terlepas dari sifat-sifat manusiawi, terkait dengan ilmu-ilmu pengetahuan lain, bisa berubah dan tidak ada kebenaran final.
2. Penerapan teori *al-qabḍ wa al-basṭ* dalam *ulūm al-Qurān:*

a. Al- qabḍ wa al-basṭ dalam proses pewahyuan

Menurut Soroush *wording* al-Quran adalah berasal dari Nabi Muhammad saw. Dengan kata lain ia perkataan Nabi yang merupakan hasil dari interpretasinya terhadap

wahyu yang diturunkan kepadanya dalam bentuk inspirasi. Dimana dalam melakukan interpretasi terhadap *inspirasi ilahiah* inilah Nabi Muhammad saw. sangat dipengaruhi oleh akumulasi pengetahuan dalam pikirannya serta yang berlaku di zamannya. Disinilah terjadi korespondensi dan koherensi serta interpenetrasi sekaligus antara pengetahuan Nabi yang dipengaruhi oleh perkembangan pengetahuan di zamannya kemudian ikut merembesi isi kandungan al-Quran. Selain itu *wording* al-Quran juga sangat dipengaruhi dengan budaya masyarakat Arab (meliputi bahasa, mata pencaharian, kekuatan dan kelemahan berfikir, imajinasi, kebiasaan, adat-istiadat, dan kekayaan kosakata dan terminologi), peristiwa-peristiwa dan pertanyaan yang ditujukan kepadanya. menjadi batas penyampaian ajaran agama. Dengan kata lain semua faktor-faktor eksternal ini juga mengalami korespondensi dan koherensi sehingga turut berperan dalam pembahasaan al-Quran. Pada akhirnya korespondensi dan koherensi serta interpenetrasi pengetahuan Nabi menyebabkan al-Quran "boleh salah" jika ilmu pengetahuan manusia mengalami evolusi.

b. Al-qabḍ wa al-basṭ dalam *ulūm al-Qurān*

Langkah pertama Soroush dalam menerapkan teorinya *al-qabḍ wa al-basṭ* pada *ulūm al-Qurān* (juga ilmu-ilmu keagamaan yang lain) adalah dengan menganggapnya sama dengan ilmu-ilmu pengetahuan manusia yang lain dan melakukan humanisasi terhadap ilmu-ilmu keagamaan. Kedua bahwa syariah itu diam dan hanya akan berbicara ketika ada pertanyaan yang datang kepadanya. Pertanyaan-

pertanyaan inilah yang membuka peluang terjadinya korespondensi dan koherensi serta interpenetrasi ilmu-ilmu pengetahuan di luar agama terhadap ilmu-ilmu keagamaan. Karena dalam menyampaikan pertanyaan orang akan sangat dipengaruhi oleh akumulasi pengetahuan yang dia miliki. Ketiga pemilahan antara *accidental* dan *essential* baik terhadap faktor-faktor eksternal maupun terhadap kandungan itu sendiri. Sehingga dalam konteks kajian *asbāb al-nuzūl* pemikiran Soroush lebih condong kepada *al-ibrah bi khusūs al-sabab la bi umūm al-lafẓ*. Keempat tidak adanya kesepakatan manakah ayat-ayat *muḥkamāt* dan manakah ayat-ayat *mutasyābihāt* menunjukkan bahwa penentuan *muḥkam-mutasyābih* dipengaruhi oleh latar belakanga pengetahuan yang dimiliki oleh *mufassir.*

3. Implikasi dari penerapan teori *al-qabḍ wa al-basṭ*

Konsekuensi dari penerapan *al-qabḍ wa al-basṭ* pada *ulūm al-Qurān* adalah bahwa segala pemahaman teks-teks keagamaan pasti dipengaruhi faktor ekstra-religious; ekspektasi, pertanyaan dan asumsi *mufassir.* Dimana ketiganya akan berkoresponden dengan pengetahuan yang lain dan berevolusi bersama pengetahuan yang lain. Maka pluralisme pemahaman menurut Soroush adalah sebuah keniscayaan. Bahkan Soroush menolak adanya klaim kebenaran final. Karena menurut Soroush interpretasi dan pemahaman adalah proses tanpa akhir dan bahwa tujuan sebenarnya pewahyuan adalah usaha yang dilakukan manusia secara kolektif.

B. Saran

Tentu saja upaya yang dilakukan penulis dalam penilitian ini belum mampu meng-*counter* seluruh pemikiran Soroush. Telaah dan kajian kritis serta pengembangan terhadap pemikiran Soroush masih sangat terbuka lebar. Salah satu rekomendasi penulis yaitu pemikiran Soroush sepertinya akan menjadi lebih menarik jika diaplikasikan dalam konteks keragaman pemikiran di Indonesia. Gagasan Soroush tentang pluralisme pemahaman ini sangat sesuai dengan kultur Islam di Indonesia yang begitu beragam. Selain itu sistem demokrasi di Indonesia yang bisa dikatakan mendekati *religious democracy* yang diimpikan Soroush.[]

DAFTAR PUSTAKA

Ala, Abd. *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal.* Jakarta: Paramadina, 2003.

Abdullah, Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif Interkonektif.* Yogyakarta: PustakaPelajar, 2006.

Almirzanah, Syafaatun. "Abdol Karim Soroush: Interpretasi Terbuka Terhadap al-Quran". Dalam *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Quran dan Hadis (Teori & Aplikasi).* Ed. Syafaatun Almirzanah & Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2012.

Anis, Muhammad. *Islam dan Demokrasi: Perspektif Wilayah al-Faqih.* Bandung: Mizan, 2013.

Anwar, Rosihon. *Samudera al-Quran.* Bandung: Pustaka Setia, 2001.

Arkoun, Mohammed. *Berbagai Pembacaan Quran,* Terj. Machasin. Jakarta: INIS, 1997.

Azami, Muhammad Musthafa. *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya.* Terj.Ali Musthofa Yaqub. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009.

Badara, Aris. *Analisis Wacana: Teori, Metode, dan Penerapannya Pada Wacana Media.* Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013.

Baidan, Nashruddin. *Rekonstruksi Ilmu Tafsir.* Yogyakarta: Dana Bhkati Prima Yasa, 2000.

Chirzin, Muhammad. *Mengerti Asbabun Nuzul* .Jakarta: Zaman, 2015.

Chittick, William. *The Sufi Path of Knowledge: Hermeneutika al-Quran Ibnu al-Araby,* Yogyakarta: Qalam, 2001.

Cooper, John. "Batas-Batas yamg Sakral: Epistemologi Abdul Karim Soroush". Dalam *Pemikiran Islam; dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hamid Abu Zaid.* Ed. John Cooper dkk., terj. Wahid Nur Efendi. Jakarta: Erlangga, 2000.

Creswell, John W. *Peneletian Kualitatif dan Desain Riset: Memilih di Antara Lima Pendekatan.* Terj. Ahmad Lintang Lazuardi. cet.3. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.

Djamil, Abdul. *M.Iqbal dan Falsafah Agama,* Semarang: Gunungjati, 2002.

Al-Dzahabi, Sayyid Husein *Penyimpangan-penyimpangan dalam Penafsiran al-Quran.* terj. Hamim Ilyas dan Machnun Husein. Jakarta: PT.RajaGrafindo Persada, 1993.

Eriyanto, 2006, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, cet.v, Yogyakarta: LkiS.

Fanani, Muhyar. *Pudarnya Pesona Ilmu Agama.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Gadamer, Hanz-George. *Kebenaran dan Metode: Pengantar Filsafat Hermeneutika.* Terj. Ahmad Sahidah. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Ghazali, Abdul Moqsith. "Considering Hermeneutics as Method of al-Qurān Interpretation". *Dialog: A Journal on Religious Research and Studies,* (1/2004).

Goldziher, Ignaz, *Madzhab Tafsir dari Klasik Hingga Modern,* Terj.M.Alaika Salamullah, dkk, Yogyakarta:eLSAQ Press, 2006.

Hakim, Baqir. *Ulūmul Qurān*. Terj.Nashirul Haq, dkk. Jakarta; Al-Huda, 2006.

Hanafi, Hasan. *Bongkar Tafsir: Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik* Yogyakarta: Prismashopie, 2005.

Harahap, Syahrin. *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam*. Jakarta; Prenada Media Group, 2011.

Harb, Ali, 2003, *Kritik Nalar al-Quran*, terj. Faisol Fatawi, cet.II, Yogyakarta: LKiS.

Hashas, Mohammed. "Abdolkarim Soroush: The Neo-Mutazilite that Buries Classical Islamic Political Theology in Defence of Religious Democracy and Pluralisme". Dalam *Studia Islamica 109*. Leiden: Brill, 2014.

Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama*. Bandung: Mizan Media Utama, 2011.

http://drsoroush.com/en/dr-soroush-receives-the-eramus-prize/

Ilyas Supena. *Hermeneutika al-Quran*. Yogyakarta: Ombak, 2014.

Ilyas, Yunahar. "Perlukah Hermeneutika dalam Menafsirkan al-Quran?", *Jurnal al-Taqaddum,* 2 (2/November).

Imroatul Mufidah. "Hermeneutika al-Quran Muhammad Syahrur". Dalam *Hermeneutika al-Quran & Hadis*. Ed.Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.

Imron, Ali. "Hermeneutika al-Quran Hasr Hamid Abu Zaid". dalam *Hermeneutika al-Quran & Hadis*. ed.Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.

Iqbal, Muhammad. *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.

Irwandar. *Dekonstruksi Pemikiran Islam: Realitas Nilai dan*

Realitas Empiris.Yogyakarta: AR-Ruzz Media Press, 2003.

Jeffrey,Arthur. *The Foreign Vocabulary of the Quran*. Borada, India: Oriental Institute, 1938.

Kaelan. *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner.* Yogyakarta: Paradigma, 2010.

Al-Khulli, Amin. "Tafsir". Dalam *Pemikiran Hermeneutika dalam Tradisi Islam; Reader.* Terj.Kamran Irsyadi dan Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2011.

Madaninejad, Banafsheh. *New Theology in Islamic Republic of Iran: Comparative Study between Abdolkarim Soroush and Mohsen Kadivar.* Disertasi. Austin: The University of Texas, 2011.

Moloeng, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif.* Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2010.

Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer.* Yogyakarta: LKiS, 2010.

Parray, Tauseef Ahmad. "Iranian Intelectual on Islam and Democracy Compatibility: Views of Abdulkarim Soroush and Hasan Yousuf Eshkevari", *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia),* Vol.7, No.3, 43-64., Aligarh: Aligarh Muslim University, 2013.

Qadafy, Muammar Zayn. *Buku Pintar Sababun Nuzul dari Mikro Hingga Makro: Sebuah Kajian Epistemologis*. Yogyakarta: Aznas Books, 2015.

Al-Qattan, M. Kholil Mana. *Mabāḥiṡ fī Ulūm al-Quran*. t.k: Mansyurāt al-Aṣri al-ḥadīṡ, 1990.

Rahman, Fazlur. *Islam.* Terj.Ahsin Mohammad. Bandung: Penerbit Pustaka, 1984.

_________ . *Islam dan Modernitas : Tentang Transformasi Intelektual*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1985.

__________ . *Tema Pokok Al-Quran*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1983.

__________ . *Kontroversi Kenabian dalam Islam: antara Filsafat dan Ortodoksi*. Bandung: Mizan, 2003.

Russel, Bertrand. *Sejarah Filsafat Barat*. Terj.Sigit Jatmiko dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Quran Menurut Hassan Hanafi*. Jakarta: Teraju, 2002.

Setiawan, Nur Cholis. *Al-Quran Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2006.

Sibawahi. *Hermeneutika Al-Quran Fazlur Rahman*. Yogyakarta: Jalasutra, 2007.

Sibawaihi. *Hermeneutika Al-Quran Fazlur Rahman*. Yogyakarta: Jalasutra, 2007.

Sorous, Abdolkarim. "Evolusi dan Devolusi Pengetahuan Keagamaan". *Wacana Islam Liberal; Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*. Ed.Charles Kurzman, Terj.Bharul Ulum & Heri Junaidi. Jakarta: Paramadina, 2003.

________. "I am a Neo-Mutazilite, sebuah interview pada Juli 2008 oleh Matin Ghaffarian pada http://www,drsoroush.com/English/Interviews/E-INT-Neo-Mutazilite-_July2008.html diakses tanggal 30 Mei 2017 jam 14.50

________. "The Changeable and the Unchangeable". *New Directions in Islamic Thought Exploring Reform and Muslim Tradition*. Ed.Kari Vogt dkk. London-New York: I.B.Tauris, 2009.

_______. *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*. Bandung: Penerbit Mizan, 2002.

_______. *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*. Terj. Mahmoud Sadri dan Ahmad Sadri. New York: Oxford University Press, 2000.

_______. *The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion,* terj. Nilou Mobasser, London: Koninklijke Brill, 2009.

Strathen, Paul. *90 Menit Bersama Kant*. Terj. Frans Kowa (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2001.

Subhi al-Shalih. *Mabāḥiṡ fī Ulūm al-Qurān*. Beirut: Dār al-Ilmi al-Malāyīn, 2000.

Al-Suyuthi. *al-Itqān fī Ulūm al-Qurān*. t.k : al-Haiah al-Miṣriyah al-Āmah li al-Kitāb, 1974.

Al-Thabathabai. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Jilid.3. Beirut: al-Muassasah al-Alā al-Maṭbūāt, 1991.

Vakili, Valla. "Abdul Karim Soroush dan Diskursus Kritik di Iran". Dalam *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*. Ed. John L. Esposito & John O. Voll. Terj.Sugeng Hariyanto dkk. Jakarta: Grafindo Persada, 2002.

Waiẓī, Aḥmad. *Naqd Naẓariyyah al-Qabḍ wa al-Basṭ*. Terj. Muhammad Zurāqaṭ. Beirut: Dār al-Hādī, 2003.

Wijaya, Aksin. *Teori Interpretasi al-Quran Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis*. Yogyakarta: LKiS, 2009.

Zaid, Nars Hamid Abu. *Tekstualitas Al-Quran; Kritik Terhadap Ulum Al-Quran*. Terj. Khoiron Nahdliyyin. Cet.iv. Yogyakarta: LKiS, 2005.

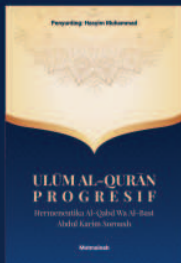
Zaprulkhan. *Filsafat Umum: Sebuah Pendekatan Tematik*. Jakarta; PT RajaGrafindo Persada, 2016.

Al-Zarqani. Muhammad Abdul Adzim. *Manāhil al-Irfān fī Ulūm al-Qurān*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2000.

BIOGRAFI PENULIS

Penulis lahir di penghujung timur Provinsi Jawa Tengah, desa Sale Kab. Rembang pada 14 November 1988, anak ketiga dari pasangan Muazizah dan Suyuti. Penulis menempuh pendidikan formalnya di SDN Sale 1 (1994-2000), MTsN Sale (2000-2003), MA ASSALAM Bangilan-Tuban (2003-2007). Setelah menyelesaikan masa pengabdian satu tahun di Pondok Pesantren ASSALAM Bangilan Tuban penulis kemudian melanjutkan studinya di Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang (2008-2012). Sebelum melanjutkan studinya, penulis pernah mencari pengalaman dengan menjadi tenaga administrasi di perusahaan transportasi, barulah kemudian melanjutkan studi di Pascasarjana di UIN Walisongo Semarang (2014-2017). Selain pendidikan formal, penulis juga menempuh pendidikan non-formal di Pondok Pesantren ASSALAM Bangilan Tuban (2003-2008), Mahad Ulil Albab Ngaliyan-Semarang dan Rumah Tahfidz al-Amna Jatisari, Mijen-Semarang.

Disamping memperdalam kajian Ilmu Al-Quran dan Tafsir, penulis juga merupakan peminat kajian gender. Beberapa forum yang pernah diikuti diantaranya 1st Young Womens Camp on Gender Issues, Sexuality and Prostitution, Workshop We Can Indonesia, Pelatihan Paralegal Tingkat 1 Dasar II LBH Apik Semarang dan Youth Interfaith Forum on Sexuality (YIFOS) tahun 2012, Volunteer di Telepon Sahabat Anak (TESA) 129, Perlindungan Anak BP3AKB Jawa Tengah (2010-2012) dan aktif dalam jaringan Daurah Kongres Ulama Perempuan (DKUP) Fahmina Institute. Kini penulis merupakan tenaga pendidik di Prodi IAT Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang (2019-sekarang).

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

WALISONGO

SEMARANG – JAWA TENGAH

ULŪM AL-QURĀN PROGRESIF

Hermeneutika Al-Qabd Wa Al-Bast

Abdul Karim Soroush

Abdul Karim Soroush adalah salah satu pemikir Muslim Iran yang memberikan perhatian besar terhadap perbedaan-perbedaan penafsiran al-Qur'an. Tafsir Al-Qur'an yang ditulis dengan pendekatan tasawuf akan berbeda dari tafsir yang dihasilkan dengan pendekatan falsafafi, adabi, fiqhi, ijtima'i, isyari ataupun lainnya. Tidak jarang kemudian perbedaan tersebut menimbulkan ketegangan di antara umat Islam karena berebut klaim kebenaran. Dimana menurut Soroush akar permasalahannya adalah para ulama tidak tepat membedakan antara agama dan ilmu agama.

Teori hermeneutik *al-qabḍ wa al-basṭ* yang ditawarkan oleh Soroush hendak mengingatkan kita akan adanya sisi kemanusian *(humanness)* dalam setiap ilmu pengetahuan termasuk pengetahuan keagamaan. Dalam setiap ilmu pengetahuan pasti dibangun di atas keterbatasan manusia dalam menangkap dan memahami apapun baik entitas di dalam ataupun di luar dirinya. Hal ini menyebabkan pengetahuan manusia akan mengalami *al-qabḍ* (penyempitan) di satu sisi dan *al-basṭ* (perluasan) di sisi yang lain. Hal demikian juga terjadi pada bangunan keilmuan *ulūm al-Qur'ān*.

rsp

Rafi Sarana Perkasa
Villa Ngaliyan Permai Blok E.9 Semarang 50185
Telp. +62 24 7611825
E-mail:rsp_rafi@yahoo.com

ISBN: 978-602-7969-80-3

9 786027 969803